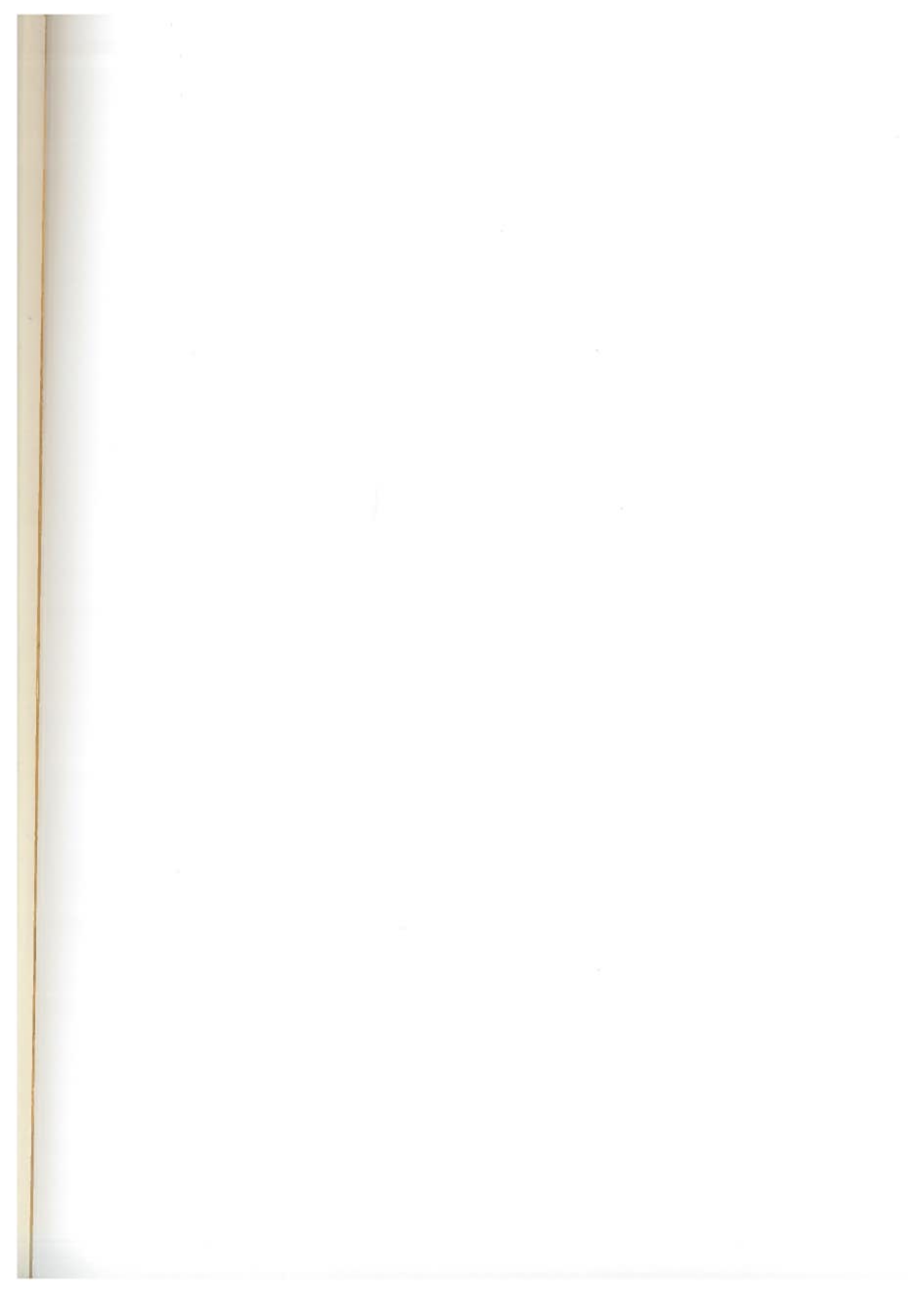
في صحبة القرآن

الدكتور

أحمد يوسف علي





في
صحبة القرآن

الدكتور
أحمد يوسف علي

عالم الكتب الحديث
Modern Books' World
إربد- الأردن
2019

الكتاب

في صحبة القرآن

تأليف

أحمد يوسف علي

الطبعة

الأولى، 2019

عدد الصفحات: 260

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2018/4/1668)

ISBN 978-9957-686-24-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

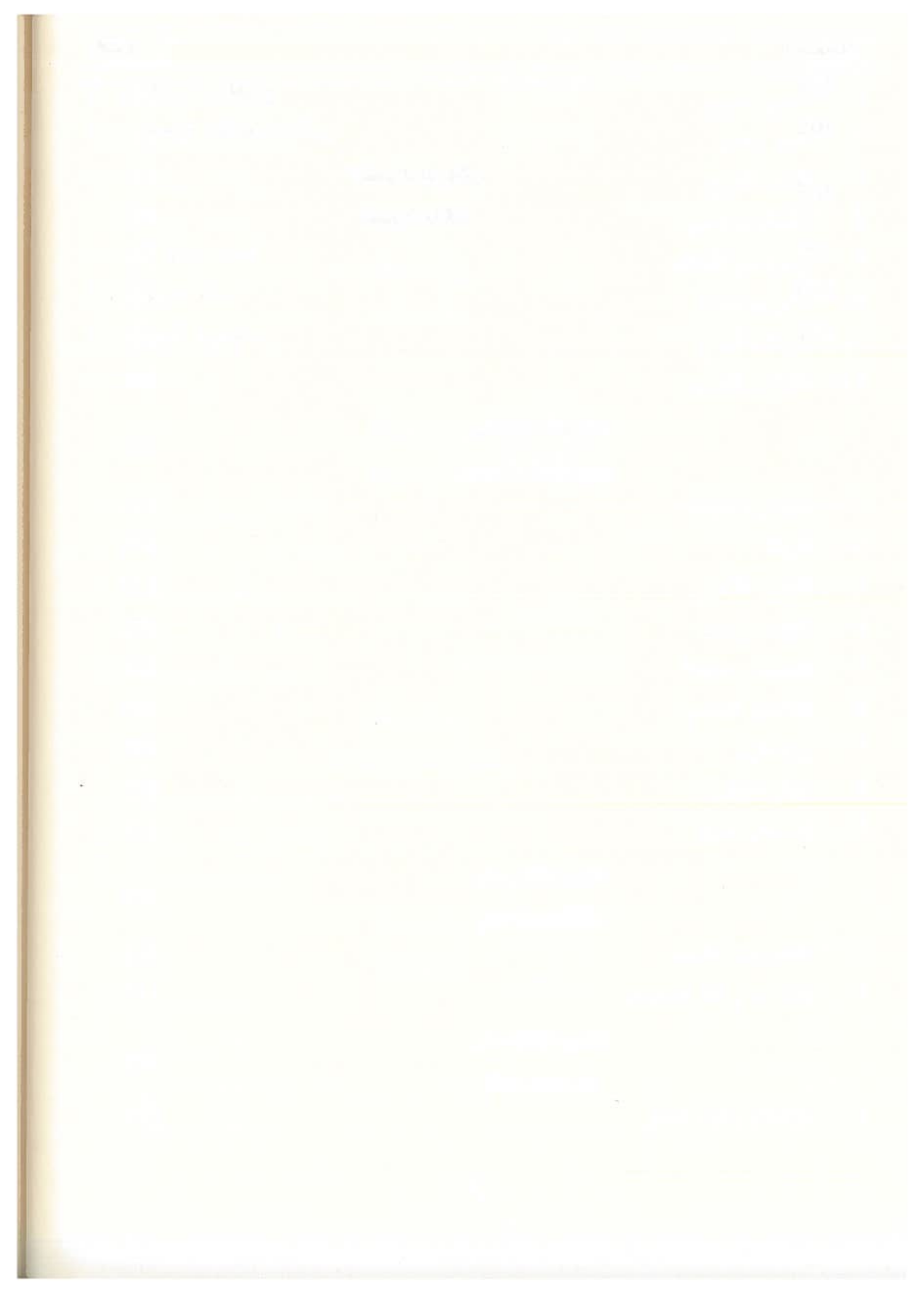
فاكس: 00961 1 475905

الفهرس

المحتوى	الصفحة
القسم الثالث	83
يوسف وموسى	
1- بين ثقافتين	85
2- ولقد همت به وهم بها	88
3- حوار الفرقاء	90
4- فإذا هي ثعبان مبين	97
5- العصا والماء والحجر	100
6- المجهول أولى	104
القسم الرابع	107
المعرفة والتمثيل	
1- التشبيه والتمثيل	109
2- التمثيل والموقف الكلامي	111
3- قراءة الشكل	114
القسم الخامس	117
الإسلام والحرية والمعرفة	
1- لكم دينكم	119
2- الدين والماعون	123
3- البلاغ والحساب	125
4- البلاغ فرض كفاية	127
5- أخلاق منسية	129
6- المطففون	131
القسم السادس	133
سيرة الشجرة	
1- رؤوس الشياطين	135
2- فتنة الشجرة	137
3- شجرة وشجر	139

المحتوى	الصفحة

المحتوى	الصفحة
2- الإسراء والمعراج	259
3- الهجرة والظرف المعاكس	262
القسم الرابع عشر **تعبيرات مشكلة**	265
1- "لا تقولوا راعنا"	267
2- "قلوبنا غلف"	269
3- "وجنة عرضها.."	271



ونستفتح بالذي هو خير





الأستاذ الدكتور أحمد يوسف... الطواف بين أفنان شجرة القرآن الكريم!

هذا الكتاب الكريم ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: 80]؛ هو حجة الله علينا يوم الحساب... كيف تلقيناه؟! مثل الصم البكم العمي ﴿عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[محمد: 24] أم تلقي ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]؛ فطرة إعمال العقل، والإيمان والتصديق، والتأمل في خلق السماوات والأرض؟

هذا الكتاب الكريم، كتاب لا يزال ويبقى دوحة المتأملين؛ والمتفكرين الملتزمين بمناط التكليف الإلهي للعقل البشري؛ ولا تنقضي عجائبه، ولا يُحاط بكل مكنونات آياته، إلا وفق مشيئة القدرة الحكيمة بالهداية للعباد المتأملين، ليصلوا إلى بعض تباشير المراد من المقصود الربوبي؛ كل وفق اجتهاده، وصلاحية أدواته، وزخم دربته التي يخوض بها ذلك البحر اللُّجي المقدس العميق؛ القرآن الكريم.

أذكر هذه الكلمات في إطار تأملات لبعض الفيوض الكريمة من فقرات منشورة من مشروع أستاذي الأستاذ الدكتور أحمد يوسف علي الخاص بالقران الكريم. وما أذكره راهناً، ... لا يفي هذا الرجل حقه الواجب، من متلقٍ مراقبٍ؛ يتابع بشغف اللهفة،المعرفية جهد وحرفية هذا العالم في قراءاته البليغة للتعابير القرآنية وكلماتها؟

وتنطلق أهمية هذا العمل الفكري من جماليات دورانه المُحلِّق في المجال الإبلاغي البلاغي لذلك النص المقدس؛ والذي يُعدّ أقدس وأرقى النصوص اللغوية الإبلاغية، ولا يُطاوله فيها نص آخر، مهما يكن قائله بليغاً مفكراً؛ لأنه النص الذي نزل على قلب الرسول

الأكرم، فنطق به بكل الـدلالات البلاغيـة لاصـطلاح "القلـب"؛ وتموضـعه في الـسياق الجمالي لرسالة السماء إلى "العرب"، أهل اللغة المفوضين بالاختيار الإلهي لإيـصال "خطـاب الـسماء" إلى البشر أجمعين؛ ختاماً لعملية التبليغ؛ بعد أن اكتملت شروط التلقـي لتعمـيم محمـول الخطـاب على الدنيا كلها.

والأستاذ الدكتور أحمـد يوسـف علـي أسـتاذ النقـد الأدبـي والبلاغـة، بكـل تاريخـه العلمي الكبير حين يخوض غمار التحليق في سماء النص المقدس؛ لا تمتلك من شعور تجاهـه سوى الإعجاب الفائق بجهده؛ وطريقته المدهشة في انتزاع لُبِّ الأفهام للوصول إلى مقـصوده؛ بتلك الكتابة المُعبِّرة عن ذروة الهيمنة علـى أدواتـه المفاهيميـة لـدى التعامـل مـع هـذا الـنص الكريم؛ متنقلاً برشاقة مميزة بين الكلمات القرآنية؛ فـضلاً عـن توظيـف أسـلوبيته الأكاديميـة المتميزة في حقل الدراسات القرآنية المعرفي؛ وهو حقل أرضه محروثة بامتداد أكثر من 14 قرنـاً هجرياً، ولم يبق منه قرن إلاَّ وبه بصمة بحثية عميقة؛ منذ نزول الرسالة واكتمالها، وتلقيها مـن جمهور المبلَّغين المقصودين بالهداية والتزامهم التبليغ لقيمها وثوابتها الخيرية إلى قيام الساعة.

إن أسلوب الأستاذ الدكتور أحمد يوسف في هذه الكتابة كـان ولا يـزال يـستدعي إلى ذاكرتي "أسلوبية النحلة" وهي تجمع الرحيق لإنتاج ما هو فيه شفاء للنـاس... وعـبر المـشابهة، تجده يمارس تلك النمطية العملانية عبر التأملية في "القرآن الكريم" الـذي هـو شـفاء للقلـوب؛ مبرزاً محمول المعنى الإبلاغي للكلمة القرآنية الـتي ينتقيهـا لممارسـة القـراءة الثقافيـة لهـا؛ ... كيف؟

- فالنحلة تتخير الزهرة التي ستجمع رحيقهـا لتحولـه في الخليـة عـسلاً نقيـاً؛ وتـرى إلى عمل الدكتور أحمد يوسف نفسه؛ فتراه ينتقـي "كلمـة قرآنيـة" محـددة أمثلـها بــ "الزهـرة"؛ ليهبط إليها؛ ويمتح من رحيقها مستقيا خلاصتها؛ ثم يعيد تقديمها عسلاً معرفياً مختومـاً باقتداره البلاغي الإبلاغي في مقالته.
- وباستخدام المماثلة النمطية لحركة النحلة في الدوران هبوطاً وارتفاعـاً قبـل الاسـتقرار فوق "الكلمة/ الزهرة" ليشتق المكنون الكامن بها؛ تجده يتخير الكلمـة القرآنيـة؛ ويعمـل

أدواته المعرفية واليقينية في مكنوناتها مستخرجاً خلاصتها الدالة بما يتناسب وثقافة العصر.

- ويبرز الأستاذ الدكتور رشاقة تواصلية بارعة في الانتقال من زهرة إلى أخرى في كل مساهمة قبل أن يفرز عسل الفكر القرآني في كتابته. وهذه الرشاقة محكومة بحرفية الاختيار للكلمة القرآنية؛ كرشاقة اختيار النحلة للزهرة. فهو يتخير الكلمة/ الزهرة؛ ويدور حولها ناظراً إليها من شتى الاتجاهات والارتفاعات؛ لتتحقق له المُكْنَةُ في النظر الشامل من كافة زوايا محيط القضية؛ وبعدها يقدم رؤيته المعرفية للكلمة/ الزهرة القرآنية؛ عبر توظيف التحليل الأسلوبي والمضموني والمجانسة بلاغياً وثقافياً للقبض على البراعة الاتصالية للنص المقدس.
- وبعد أن يجمع رحيق المعنى من كل "زهرة / كلمة قرآنية" يتفرغ ذهنياً لإنتاج "عسل المعنى"؛ فيأتي عذب المذاق؛ وما أطيبه في شفاء قلوب "القرآنيين".
- دعونا نتأمل الكلمات التي تخيرها لنعرف "منهج أسلوبية النحلة" الذي يتبعه الاستاذ الدكتور أحمد يوسف علي، فمنها على سبيل المثال لا الحصر: "الكلمة بذور وثمار"، "نسيان ونسيان"، "الظاهر والباطن"، "شجرة الكلمة"، "حمالو الحطب"، "فتنة الشجرة"، "رؤوس الشياطين"، ... إلخ من موضوعات قرآنية كلية جامعة؛ تقدمها ذائقته طيبة المذاق؛ سهلة الهضم لكل العقول.
- إن الحرفية العالية المعهودة في كتابات الاستاذ الدكتور أحمد يوسف عالم اللغة لهي حقاً مدهشة؛ ففي كتابته – على سبيل المثال – حول "الكلمة بذور وثمار"، يقدم للمتلقي ما يحيط معرفياً بالكلمة الطيبة ودلالاتها القرآنية، وربطها بالمجال الدلالي القرآني باعتبارها شجرة طيبة؛ كاشفاً الدلالات المعرفية والنفسية للمفردة؛ مع الإشارة إلى تحليلها "الفوناتيكي" و"الفونولوجي" لتبيان ما تحدثه الأصوات داخل البنية اللغوية للكلمة/ الزهرة من كشف جماع المعاني والدلالات التي تكمن في باطنها.
- ووفق مقتضى المقال يسوق الدكتور أحمد يوسف من الأمثلة ما يكشف عمق الرؤية المنظور بها إلى "الكلمة/ الزهرة"؛ ليعمق علمياً إحاطة المتلقي لكتابته بالشواهد القرآنية

والشعرية، والقولية الموروثة، والمعرفية المرتبطة بعلم الاتصال الحركي والسماعي، تحريضاً لمخيلة المتلقي في استحضار مرتكزات ما ينتجه في ذهنه من معانٍ يستهدفها القول.

- ويعتمد الدكتور أحمد يوسف في سلسلة "قبساته القرآنية" تلك على اعتبار القران هو المرجعية في القياس للمعاني التي يستهدفها بإحاطة بارعة؛ فهو يربط بين الكلمة الطيبة والشجرة الطيبة؛ وتجليات الكلمة في الأرض والكون؛ فآدم "كلمة انتشرت بذورها للتعمير والعبادة"، وعيسى كلمة الله التي "فاضت أنوارها وبذور جمالها على البشرية"؛ و"موسى لم يكن له من سلاح باقٍ إلا الكلمة"؛ ولقاء الأنثى والذكر "سره الكلمة التي ملأت الأرض بجمال البنين والبنات"؛... واختتمها بعبارته الثرية "وختام وحي السماء إلى الأرض كلمة ذات أسرار هي القرآن".

إن هذه الإطلالة السريعة على التميزات الكتابية لأستاذي الدكتور أحمد يوسف علي أتمنى ألا تكون ظلمت ملامح مشروعه القرآني الذي يجري بناؤه من منظور اللغة وبلاغتها، وأتوقعه درة جديدة ترصع باقة إصداراته الثمينة وهي كثيرة، والتي يقدرها أهل اللغة والاختصاص... لكن حين يصدر ذلك العمل فالتفتوا إلى "مهارة النحلة" في إنتاج "عسل المعنى القرآني" من دون مبالغة... جُعل أجر هذا الجهد الفكري في ميزان حسناته.

"رأفت السويركي"

هل لانزال بحاجة إلى الدين؟

كان للدين دور في حياة الإنسان الأول ملخصه تقديم إجابات عن مشكلات في الطبيعة والمجتمع والميتافيزيقا والحديث عن وجود قوة مطلقة واحدة أو عدة قوى لها القدرة على تسيير شؤون هذا الكون بما فيه من كائنات وجمادات والتحكم في مسألة الحياة وأقدارها وفي مسألة الموت وما بعد الموت. وتطورت النظم الاجتماعية بتطور فكرة العمل وأدوات الإنتاج وما أحرزه الإنسان من مقدرة نسبية على توجيه قوى الطبيعة لصالحة. واستطاع الإنسان بفضل هذا التطور أن يضيف مزيدا من الثقة في قدرات العقل البشري على تفسير كثير من المشكلات في عالم الطب والميكنة والتشييد واكتشاف مالم تبح به الطبيعة من أسرارها والسيطرة على كثير من سلوك الإنسان وانضباطها وكذا عالم الحيوان والنبات. باختصار تقدمت علوم الطبيعة والنفس والمجتمع وانطلقت منها ثقة الإنسان في قدراته على حل المشكلات والإجابة عن الأسئلة التي كان الدين في صورته الأولى يجيب عنها.

لقد شعر الإنسان أنه لم يعد بحاجة إلى الدور الذي يقدمه الدين فما أحرزته البشرية من مسيرة التطور في العلم والتنظيم الاجتماعي والسيطرة على الطبيعة ومواردها أغناها عن هذا الدور. ومن هنا بدأ الانقسام في موقف الجماعة البشرية الواحدة من مسألة الاعتقاد في إله واحد أو عدة آلهة ومدى حاجة الإنسان إلى الإله سواء أكان واحدا أم غير واحد.

فالفريق الذي استعان بالعلم وعرف سبيله واتخذه منهجا وسيفا قاهرا لم يعد بحاجة إلي الدين ولا إلى التفكير في مسألة الاعتقاد من أساسها وما يترتب عليها من مسؤوليات ولم يعد أمامه إلا أن يصوغ دستوره الأخلاقي والعقائدي من تحولات الحياة الاجتماعية وقوانينها وما ترتضيه الجماعة البشرية ولم يعد لديه مبدأ مطلق ثابت بل إن الحديث عن المطلق حديث مجاف لمنطق الحياة وتحولاتها كما يراها.

ولم يكن الفريق الآخر معاديا للعلم أو رافضا له لكنه يراه من صنعه وابتكاره وأن ما حققه من تقدم مدهش باسم العلم لا يدعونا إلى إقصاء الدين والتنكر لمسألة الإيمان والاعتقاد في الله الواحد الأحد. فالإنسان ذاته ليس أحادي التركيب أو التكوين فإذا كان

العلم قد استطاع أن يسد جوع الإنسان فإنه لم يستطع ولن يستطيع أن يسد جوع الروح واغترابها الدائم كلما تقدم ولن يستطيع القضاء على قلق الإنسان وحيرته إن ابتعد عن الدين ومصادره العليا مثل كتب السماء والرسل ونماذج القديسين والصالحين والنماذج العليا من البشر الذين قدموا حياتهم القصيرة على هذه الأرض فداء للبشرية، كما أن قصر العمر مهما طال لا يغري الإنسان العاقل بالاكتفاء بالعاجل والاستغناء عن الآجل، فزوال العمر سريعا لا يعني أبدا أن الرحلة انتهت بانتهائه وإلا انتفت الغائية من الحياة وصارت هذه الحياة بكل ما فيها عبثا في عبث، ينال منها الأقوى أو الأغنى ما ينال من المتع والملذات على تنوعها واختلافها ويحرم منها الضعيف والفقير والمريض والعاجز حتى لو كان غنيا وأهله أقوياء ولا ذنب له في فقره أو ضعفه أو مرضه أو عجزه ولا معنى لحياته بهذه الصورة إن لم يكن لديه أفق أوسع وأكبر في حياة أرحب وأشمل يسقط منها الفقر والغنى والمرض وكل مظاهر الحياة الآنية العاجلة ويسيطر عليها مبدأ العدل والرحمة والفضل بوصفه مبدأ أرحب للحساب أو للثواب والعقاب.

فللدين مجاله الأرحب والأشمل الذي لا ينازعه فيه العلم ولا الفن ولا الفكر ولا العقل ولا الحواس ولا القلب والدين الحق في جوهره قرين العلم بوصفه سبيلا من سبل رقي الإنسان على الأرض وهذا الرقي هدف من أهداف الدين وغاية من غاياته وكذا الفن والفكر غايتهما الكبرى الإنسان. وفرق كبير بين الدين الحق والتدين المنقوص أو المشوه الذي يعادي العلم كما يعادي الفن والفكر بوصفه تعبيرا عن القلب أو العقل أو هما معا، كما يعادي العمل. وهذا التدين المنقوص أو المشوه آفة من آفات هذا الزمن الذي نعيش فيه لأنه اختصر الدين في مجموعة من الطقوس والمظاهر والتشبه برجال عاشوا في زمن مختلف عن زمننا كما جعل الدين حلما إلى الوراء يستهدف إعادة عجلة الزمن لتصل إلى زمن كله فضائل وغايات مثلى يريد الحالمون به أن يجعلوه زمنهم وزمن من يعيش معهم في حياتنا المعاصرة.

لقد بدا الدين بسبب هذا التدين المنقوص المشوه كأنه ضد التطور والتغير وضد غايات الإنسان في حياة كريمة رخية هادئة مستقرة كما بدا في صورة الحمل الثقيل ينوء بحمله الإنسان الذي كاد أن يشعر بغربة الدين عنه أو بغربته عن الدين.

وقد روج هذه الصورة ونماها جماعة من الناس المحسوبين على الفكر الديني أشاعوا بين الجماهير العريضة التي تعاني اضطراب الرؤية ونقص الأدوات، ثقافة رديئة عمادها تفاهة الحياة والزهد في طيباتها والتواكل والاستغناء بالعبادة عن العمل وإغلاق العقل أو تعطيله عن التفكر والتدبر والسؤال وتعظيم ذوي السلطة والسلطان والمال وكراهية المختلف والمغاير لهم والتعصب لما يرون ويؤمنون ومقاومة الفن الصحيح ومحاربة أهله مثلما حرضوا على مقاومة الفكر الصحيح واتهام أهله بالكفر والضلال.

ولم يكن بد - في هذا الإطار المظلم - من أن يحل الإنسان عند هؤلاء محل الله، فطغى واستكبر واقتنص لنفسه حق الوكالة عن الله في الارض واحتكر لنفسه وحده حق الحديث عن الله بما يشاء ويرى فصار الله عنده مخيفا قاهرا باطشا محبا وكارها وهي الصورة نفسها التي ارتضاها هذا الإنسان لنفسه وقد امتلك المال والسلطة والسلطان والحاشية التي تزين له قبح أفعاله والخاسر الوحيد هم الناس الذين صاروا مرعى مستباحا لا حق لهم ولا حرمة ولا حرية ولا عقل ولا وجود مستقل كريم.

وقد أضحى الدين على هذا النحو المفتعل مكروها قوامه الاستعباد وكراهية الدنيا والتفريط في الأوطان ومعاداة المغاير واستباحة الدماء والأعراض وصارت نصوصه العليا سلطة قاهرة في أيدي من احتكروا تأويلها وتوظيفها في خدمة أغراضهم. ولما كانت حكمة الله تقتضي أن يمد لهؤلاء مدا وأن يرخي لهم الحبل حتى إذا أخذهم كان أخذه شديدا مؤلما، ظن هؤلاء وبعض الظن إثم أنهم على الحق وأن استعلاءهم في الأرض أمارة من أمارات الرضا عنهم، وبدا الأمر للشباب خاصة أن الدنيا هي الدنيا تبدأ وتنتهي ولا شيء قبلها ولا بعدها وأن القوانين المادية هي وحدها القوانين الفاعلة، فأنكروا الأديان كما أنكروا الرسل وكتبهم وأوصدوا عقولهم وقلوبهم أمام أي حديث عن الله ورسله وكتبه. فالدين عندهم خارج دائرة الوجود.

ولكن هول ما جرى ويجري على الساحة العربية والدولية أشد وطأ وأبلغ أثرا في نفوس حائرة ضائعة بين أناس يتحدثون عن ماض مزدهر وبين أناس آخرين يتحدثون عن حضارة الغرب وأمريكا حديث المبهور المأخوذ بها وهم أي الشباب بين هذين العالمين يعيشون في واقع أليم يطحنه الفقر والجهل والمرض من جهة كما تطحنه الثروة والسلطة والاستبداد من جهة أخرى، وهؤلاء وهؤلاء يحدثونه ليل نهار عن قيم رفيعة في الماضي المزدهر وفي الحضارة المعاصرة على أرض أوربا وأمريكا. ولم ير الشباب نموذجا في بلاده ينحاز لهذه القيم. فالغرب يحدثه عن العقل والحرية وحقوق الإنسان ثم يغزوه ويسرق موارده ويتآمر على بلاده ويستبيح سفك الدماء فيها، ومن يتحدثون عن الدين وقيمه يتحدثون في المطلق ويقدمون نماذج بشرية راقية من الماضي ولا أثر لها ولا تأثير حتى في حياة من يتحدثون عنها. فالاغتراب هو سيد الموقف هنا أو هناك عند من يتحدثون عن ماض بعيد لا يمكن أن يعود وعند من يتحدثون عن الحضارة المعاصرة التي يسمعون عن قيمها ولا يرونها. وقد أغفل هؤلاء وهؤلاء الحديث عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لأنهم غير منحازين له.

في ضوء ما سبق أصبحنا في حاجة ماسة بل شديدة الافتقار إلى الدين كما هو على الوجه الصحيح الذي يقر حق الإنسان في العمل والتملك ويحض على العمل ويدعو إلى الأخذ بأسباب التقدم التي أودعها الله في الكون متاحة لمن يعمل لها ويسعى للأخذ بها بغض النظر عن كونه مؤمنا أو غير مؤمن، فالله سبحانه هو رب كل الناس ورب كل المخلوقات جعل الأرض معاشا والسماء بناء وجعل الثواب والعقاب لمن أحسن ولمن أساء وجعل فوق عدله رحمته التي بموجبها يعفو عن الكثير ليفتح أبواب الأمل أوسع وأشمل من أبواب القنوط ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

هذا الدين النقي لم يفصل العبادة عن العمل ولم يجعلهما نقيضين وجعل العبادة ذات وجوه حسب دورة الفلك، فالصلاة على مدار اليوم في أوقات معلومة والصيام على مدار العام خريفا أو ربيعا أو صيفا أو شتاء وكذا الحج والمال شركة بين الناس هو قوة دافعة للغني والفقير والقوي والضعيف جعل الله فيه بعيدا عن دورة الإنتاج "حقا معلوما للسائل

والمحروم". فقيم العبادة الصحيحة هي نفسها فيم العمل الصحيح سواء أكان عملا خاصا أم عملا عاما.

والدين النقي يرسخ مبدأ التعايش وليس مبدأ التقاتل والتناحر ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. كما يرسخ مبدأ العلم المعتمد على التجربة والاستقراء والتأمل والضرب في الأرض سعيا وارتحالا كالضرب في الزمن الماضي اعتبارا بالأمم السابقة وتجاربها﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: 59].

والدين النقي لا ينكر على المختلف اعتقاده مهما كان ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]، و﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

فكل إنسان في نهاية المطاف مسؤول عن اختياره أمام الله ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، والدين النقي لا يحتقر عملا مهما كان قدره مادام صالحا وشريفا ولا يرتب أقدار الناس على حسب خزائن أموالهم وأرزاقهم بل على قدر صلاحهم وتقواهم والصلاح والتقوى يبرزان في العمل بقدر ما هما سران من أسرار العلاقة بين المرء وربه.

والدين النقي يجعل المسؤولية مشتركة بين الناس بمعنى أنهم جميعا شركاء في مسؤوليتهم عن أنفسهم وعن ذويهم وعن مجتمعهم وبالتدرج والتكامل عن البيئة والكون الذي نعيش فيه فينفي التواكل والأثرة والاستئثار ويعلي مبدأ المحاسبة فوق الجميع من أدناهم إلى أعلاهم في الرتبة والمسؤولية.

الدين النقي هو الذي يعلي من أهمية الحق الخاص والحق العام فيؤسس لمبدأ الحرية الذي يصون حق الفرد في أن يفعل ما يشاء شريطة ألا يؤذي ولا يعتدي فإذا كان رئيسا فهو يمثل الحق العام وقت رئاسته وحقه الخاص لا اعتداء عليه ولا جور إذا لم يختلط بالحق العام.

القسم الأول

تاريخية القرآن

1- القرآن هو القرآن

2- إن هو إلا وحي يوحى:

- مفهوم التاريخية
- تاريخية النص
- لغة الوحي
- قدسية القرآن وبشريته
- شر الحداثة

تاريخية القرآن

القرآن هو القرآن

مع أن للقرآن أسماء كثيرة وردت في مطالع السور وفي ثناياها، فإن التساؤل البشري عن طبيعة القرآن لم ينقطع: هل هو كلام بشري كلام شاعر؟ أو كاهن؟ ومن حيث تأثيره هل هو سحر أو شعر؟ ومن حيث جنسه اللغوي هل هو نثر كما عرف كتاب النثر النثر؟ ومن حيث صلته بعلوم العصر هل هو علم يشبه العلم الطبيعي بكل فروعه؟ ومن حيث طبيعته الفكرية العميقة وما يطرحه من قضايا كونية كبرى هل هو فلسفة كما عرف كبار الفلاسفة الفلسفة؟ ومن حيث حديثه عن الأقوام والأمم المغرقة في القدم، هل هو كتاب تاريخ كما خبر كتاب التاريخ التاريخ؟ ومن حيث طلاقة الصياغة اللغوية وتعدد أساليبها وتنوعها وقدرته المدهشة على التصرف في تكوين الصيغ والعبارات، هل هو صفحة كبرى من صفحات البلغاء المعروفين قبل نزوله وبعده؟

أسئلة كثيرة ومثيرة شغلت الناس قديما ومازالت تشغلهم حتى الآن. ولم تشغل المؤمنين به وحدهم، بل شغلت غير المؤمنين به انشغالا كبيرا. فما القرآن؟ أعرف أنه وحي من عند الله جاء به جبريل إلى خير خلق الله ليبلغه للناس كافة. ولكن المشكلة فيما أعتقد هي أن القرآن تحدث حديثا واسعا عن بني إسرائيل وما صنعوه مع الله ومع أنبيائهم وكشف كثيرا من طبائعهم وسلوكهم الذميم وشططهم في الجدل واللجاجة في مسائل شديدة الوضوح مثل واقعة الميت الذي اختلفوا في سبب موته فأمرهم الله أن يذبحوا بقرة، فكان ما كان من الإسراف في الأسئلة التي عقدت الموقف. وقصص بني إسرائيل شغلت مساحة واسعة من القرآن، كما شغلت أقوام نوح وعاد وثمود ولوط وغيرهم مساحة أخرى تشبه المساحة التي أفردها القرآن لأحداث تلقي الوحي وما واجهه المسلمون في مكة والمدينة من صعوبات جمة ومن انتصارات وانكسارات. وكذا قصة موسى في مصر وقبلها قصة يوسف، وقبلهما قصة نوح وإبراهيم.

كل هذه القصص والأحداث هي قصص وأحداث تاريخية بلاشك وقعت في زمن حدوثها في ظل ظروفها الخاصة التي اختلفت حسب المكان وحسب الزمان. ومن يقرأ القرآن الآن في ظل ظروف التلقي المعاصرة قد يتسرب إلى عقله سؤال أو أسئلة عن جدوى هذه الأحداث والقصص التاريخي ومدى صلتها بحياتنا المعاصرة التي لم تعد بحاجة إلى مثل هذا التاريخ البعيد الذي ورد في القرآن. كما يبني على هذه الأسئلة سؤال آخر عن مدى صحة أن القرآن فوق الزمن ومقتضيات المكان وأنه خطاب مطلق لا يخضع لنسبية الخطابات. وأن ما رصده القرآن من صفات أخلاقية صارت كأنها طبائع ثابتة لبني إسرائيل، لا يمكن قبولها الآن في ظل اختلاط الأمم واختلاط الثقافات واللغات، وأن هذه الطبائع ليست صفات وراثية ثابتة تنتقل عبر الجينات من جيل إلى جيل. فعرب اليوم ليسوا هم العرب وقت البعثة وبنو إسرائيل الأمس ليسوا هم اليوم. ولم يبق من هؤلاء وهؤلاء إلا تاريخ بعيد ينطبق انطباقا كبيرا على الأوائل منهم أكثر مما ينطبق عليهم الآن.

هذه الأسئلة أسئلة مثارة اليوم ومطروحة بقوة ويريد أهلها أن يصلوا إلى إقرار تاريخية القرآن التي تعني نسبيته وتنحية كل ما يتعلق بالمطلق، ليبقى منه جانب يتصل بالعقيدة وما يدخل فيها من الغيب والبعث والنشور والجنة والنار وهي عندهم موضع شك وجحود. فما القول في هذه المسألة الشائكة؟

عندما يحكي القرآن قصص الأمم السابقة ومآلاتها وعندما يتحدث عن لجاجات هذه الأمم في مسألة علاقة الأرض بالسماء، ويتوقف كثيرا عند بني إسرائيل وإسرافهم في حق أنفسهم بخيانة العهد وخلف الوعد وقتل الرسل وارتكاب الموبقات والإسراف الشديد في التمسك بكل ما هو مادي متعين ومحسوس "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" فهو لا يتحدث عن تاريخ ولا عن وقائع تاريخية ولا يصف أحوال الدول والممالك كما يفعل المؤرخون ولكنه في حقيقة الأمر يقدم صورا تمثل مشاهد دالة على سلوك الإنسان مطلق الإنسان وطبائعه وتحولات نفسه وجبروته حين يستغنى وورعه وتضرعه حين يتخلى عنه حوله وطوله من السلطة والسلطان والمال والولد. وهو إذ يقدم هذه المشاهد، يقدمها انطلاقا من ملابساتها الإنسانية المتعلقة بالمكان وما به من بشر يتفقون أحيانا ويختلفون أحيانا أخرى.

كما يقدمها عبر صراع القوى المتحكمة في المشهد ذاته. ومن هذه المشاهد مثلا مشهد نراه في سورة يوسف عليه السلام. فإخوة يوسف لم ينقموا عليه وهو الصبي الصغير إلا بسبب حب أبيه له وهم عصبة. ولم يشفع ليوسف عندهم أنه صغير وليس لديه عصبة ولايزاحمهم في أمر من أمور الدنيا التي استحوذوا عليها، ومع ذلك لم يكتفوا بها ولما لم يفلحوا في مزاحمة حب أبيهم ليوسف، قرروا التخلص منه إما بالقتل أو بالكيد الذي قد يصل إلى الموت بإلقائه في غيابة الجب. فهذا المشهد مشهد درامي بامتياز تحركه نوازع النفس البشرية "يخلوا لكم وجه أبيكم" فكأن الحب في هذه الحالة يورث الكراهية في النفوس ويجعلها تتحرك في اتجاه الانتقام من طرف ثالث غافل ولا حول له ولا قوة. هذا الطرف بما يمثله عند أبيه – في نظرهم – يسد في وجوه إخوته وجه أبيهم أو يشغل كل مساحته فلا يرى الأب غيره. ونسوا أنهم عندما كانوا صغارا مثله، كانوا أحب إلى أبيهم من سواهم وأن عاطفة الأبوة تعطف كثيرا على الصغير وعلى المريض وعلى الغائب من البنين أو البنات، وأن ميل أبيهم وهو شيخ كبير إلى يوسف ميل طبيعي لا ظلم فيه ولا إسراف ولا شذوذ.

هذا المشهد مشهد إنساني وإن كان له بعد تاريخي لا ننكره ولا ينكره القرآن، وهذا البعد التاريخي ليس في بؤرة الحدث، ولا نستطيع أن نقول إنه بسبب تاريخيته، قد فقد دلالته الإنسانية العامة ولم يعد صالحا إلا لزمنه. وما حضور أمة من الأمم في هذا المشهد أو ذاك إلا مثل حضور المؤدين الكبار هم يصنعون الدلالة التي تعبر حدود الصفة القومية كما تعبر سجن المكان وإن كان للمكان ترتيب تفاضلي ويظل الحدث هو صاحب الحضور الأكبر ويحمل قدرته على الاستمرار وقابليته للتأويل حسب مقتضيات التأويل الاجتماعية والثقافية، فلجاجة بني إسرائيل التي سجلها الحدث القرآني صارت حكما بالإدانة عليهم وعلى كل من يسلك سلوكهم.

لقد أجاب القرآن كما أجابت اليهودية والمسيحية عن أهم سؤالين مطلقين وهما من أين وإلى أين؟ سؤال المصدر وسؤال المصير ودل بذلك على أن مصدر هذه الأديان واحد، ومع ذلك لم تكن هذه الإجابة إجابة مجردة مطلقة غير ملتبسة بتفاعلات الزمن والمكان والتبست بأناس وقيم وأحداث، وتحولات نفسية واجتماعية، كما التبست بما لصق بالناس

من طبائع وأخلاق ومواقف متدنية ومتألقة. ومع كل ذلك لا يتأتى لعاقل أن يقول إن هذا القرآن كتاب أغرق في الحديث عن التاريخ ولا عن قوميات، ولاعن خصال، ولا صفات تغيرت وتبدلت ولم يعد لها حضور ولا تأثير. فالنظر الكلي العام لا يعني أبدا أن يفارق المادي المحسوس، ولا أن يفارق التاريخي المتغير، ليظل هذا الكتاب بنصه المحفوظ نصا تاريخيا متجاوزا التاريخ وإنسانيا متجاوزا حدود الجغرافيا، وعرفانيا متجاوزا حدود التجربة والحس، ومفتوحا على آفاق التأويل المنضبط الخلاق.

"إن هو إلا وحي يوحى"

مفهوم التاريخية

مازلنا نتحدث عن تاريخية القرآن وهل هو كغيره من النصوص نص نسبي، أو أنه نسيج وحده؟ هو من الناحية البصرية نص مكتوب مقروء يخاطب الناس بما يتضمنه من معان ورؤى ومواقف وأفكار، وهو بهذا الخطاب يتجاوز ما عداه من ألوان الخطاب، ويشترك معها من حيث اللغة ونظمها التركيبية والدلالية والصوتية.

ونحاول في هذه المقالة التعرف على مفهوم التاريخية وصلتها بالقرآن. وقد راج الوصف بالتاريخية رواجا عظيما عقب مرحلة الحداثة وما بعدها وأشعر هذا الوصف فريق المؤمنين بالقرآن بنسبية كتابهم وما يترتب على هذه النسبية من نزع القدسية عنه، والمساس بالذات الإلهية وهي مصدر هذا الكتاب.

ونبدأ بتناول مفهوم الوحي وهو مفهوم مركزي ينهض عليه القرآن في خطابه لكل البشر على وجه الأرض، كما ينهض على معنى الرسالة والرسول. وكلمة الوحي لم تكن كلمة جديدة أتى بها القرآن ولكنها كانت كلمة معروفة ومتداولة قبل نزول القرآن وكانت تعني الإعلام في الخفاء وتتضمن أشكالا عديدة مثل الإلهام وهو كلام بدون قول، والإشارة وهي تعبير صامت، والإيماءة وهي تعبير بالحركة الخفية، والكلام وهو مرسل شفوي مباشر. وتدور كل هذه الأشكال من الوحي على دلالتها المحورية وهي الإعلام أو الإخبار بشيء أو بفكرة، أو بهاجس من هواجس النفس. والوحي بهذا الفهم يكون بين طرفين من البشر مختلفين من حيث الرتبة المعرفية، كالكاهن أو العراف، أو الشاعر، ويعتمد على وسائط تعبيرية يكون من بينها اللغة التي تتشكل منها الرسالة الموحى بها، وقد يكون وسيط التلقي مباشرا كما يحدث في مسألة الإلهام عند الشعراء الذين يعتقدون أن مصدرا علويا ما يلهمهم ما يقولون. وتتحدد رسالة هذا الوحي بظروفها الاجتماعية والثقافية والمعرفية، كما تتحدد بظروف التلقي المختلفة من جماعة إلى جماعة ومن عصر إلى عصر. وهذا اللون من الوحي

الملتبس بظرفه التاريخي تجوز عليه النسبية، كما يجوز عليه وصفه بالمطلق أي المشترك الإنساني العام بين الناس مهما تكن بيئاتهم وأحوالهم.

والوحي كما جاء في القرآن حدث جديد ومختلف عن هذا الوحي بمعناه المتداول في البيئة العربية التي استقبلت القرآن. فالوحي في القرآن علوي المصدر بمعنى أن اتجاهه من فوق إلى أسفل، وأنه من لدن عزيز حكيم، وأنه يتلقاه رسول كريم اصطفاه الله وهيأه وأعده لهذه المهمة الثقيلة ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ [المزمل: 5] وأن هذا الوحي ليس على شاكلة واحدة، فمنه الوحي بمعنى الإلقاء في النفس بدون قول، ومنه التجلي وراء الحجب، ومنه الوحي عن طريق الرسول ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: 51].

فالوحي كما عهدناه في الإسلام حدث فارق بين نموذجين من نماذج تلقي المعرفة. نموذج بشري من مرتبة وجودية واحدة، ونموذج إلهي يتم عبر وسائط يحددها الله سبحانه، كما يحدد الرسالة ومضمونها وغاياتها البشرية ومن هنا نجد أن الوحي غايته الإنسان المتلقي رسالة الوحي زمن تلقي الرسالة، والإنسان مطلقا عبر التاريخ مع اختلاف ظروف التلقي وشروط التأويل.

هذه الغاية التي يتغياها الوحي أو القرآن في صورته التي نعرفها هي التي تدعونا لمناقشة ما هو نسبي وما هو مطلق أو تاريخية النص.

تاريخية النص

المتتبع لدلالات هذا المصطلح 'التاريخية' يجد أنه ذو دلالات معرفية وليس دلالة واحدة، منها النسبة إلى التاريخ حين نصف حدثا ما بكونه تاريخيا أو آلة ما، ونقصد بهذا الوصف أن لاينتسب لحياتنا المعاصرة وأنه دال على فترة تاريخية. فنحن نصف وسائل المواصلات القديمة بكونها تاريخية لدلالتها على تطور هذه المواصلات. ومن هذه الدلالات دلالة التمييز بين الإنسان من جهة، وبين كل الكائنات من جهة أخرى على أساس أن

الإنسان كائن يعي أن له تاريخا وأن هذا التاريخ يمر بمراحل تطور تؤكد مدى ازدياد وعي الإنسان بنفسه وببيئته وبغيره من الكائنات الموجودة معه. وقدرته على توظيف وعيه بالتاريخ في رسم تصورات عن المستقبل وتأكيد معنى الصيرورة أو التغير والتحول عبر حلقات الماضي والحاضر والمستقبل.

ويرتبط بهذه الدلالات ما يدور في الفكر الماركسي من علاقة الفكر بالواقع أو التاريخ بالحاضر والمستقبل أو ما يسمونه بعلاقة المعرفة بالنظم الاجتماعية. وينطلقون من مقولتهم الشهيرة وهي أن النظم الاجتماعية تحدد الوعي. فالإنسان يكون وعيه انطلاقا من انتمائه لطبقة اجتماعية وفي ظل نظام اجتماعي سياسي يعيش فيه، وهذا الوعي وما ينتج عنه وعي تاريخي، ولكنهم يستثنون من هذه المقولة أشكال الوعي العليا الثلاثة وهي الفن والدين والفلسفة. فهذه الأشكال على الرغم من تاريخيتها، تتجاوز النسبي وتظل قوية ومؤثرة عبر التاريخ. فالفن القديم لا يمحوه فن حديث، فما زلنا نتلقى بكل إمتاع نماذج الفنون الإنسانية وكأنها كتبت اليوم لتخاطبنا. وما ينطبق على الفن ينطبق على الدين وعلى الفلسفة.

التاريخية على نحو ما قدمنا تقول إن القرآن نص تاريخي أي له وجود لا يشك فيه وله سيرته عبر التاريخ وأن هذا الوجود التاريخي وجود صحيح علميا غير مزيف لم يدخله تدليس ولا زيف ولم تطله الأساطير، كما تقول لنا إنه ذو مصدر علوي مفارق لكل ما عرف الإنسان من أشكال الوحي وأن هذا الوحي تحدد عبر وسيط هو أمين الوحي، وعبر رسول كريم بلغه للناس، وإن غاية هذا الوحي الإنسان. وإذا كان هذا الوحي قد استجاب لظروف التلقي الأولى فخاطب الناس بخطاب زمنهم ورد على وقائع زمنية محددة، فإن هذا لا ينفي عنه صفة المطلق ولا يجعله نصا تاريخيا بمعنى انقطاع صلته بالزمن وصيرورته في كل عصر. فمازال القرآن يخاطب كل البشر وكأنه حدث سماوي جديد. والقرآن تاريخي بمعنى أنه فصل بين زمنين زمن قبله وزمن بعده فصار صانعا للمستقبل ومبشرا به وقادرا على تأسيس معايير أخلاقية وإنسانية لا يمحوها التاريخ ولا ينكرها المستقبل

تاريخية القرآن إذن تاريخية فعالة منتجة ذات ديمومة مستمدة من مصدرها العلوي، ومن قدرة القرآن على تلبية احتياجات الإنسان النفسية والاجتماعية والأخلاقية، ويكفي أنه

غير التاريخ شئنا أم أبينا وأن صيحة الحداثة التي تصف القرآن بالتاريخية وصفا سلبيا، هي نتيجة لمتغيرات لا تهدأ سوف تؤدي إلى نتائج جديدة غير الحداثة وما بعدها لا تنال من وجود القرآن ولا من تاريخيته. ويظل سؤال: ما القول في طبيعة الوحي هل هو باللفظ، أو بالإلهام في النفس، ثم ترجمة هذا الإلهام إلى لغة هي لغة بشرية تخاطب بشرا بمقتضيات الخطاب في زمنهم، فكيف تتجاوز مقتضيات الخطاب في كل عصر؟ يظل هذا السؤال سؤالا مشروعا، نحاول الاقتراب منه.

لغة الوحي

لا شك أن القرآن من حيث مصدره الإلهي، وحي يوحى، ولكن الآية التي ذكرناها وهي "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء" تجعل الوحي ذا صور ثلاثة وهي الوحي إلهاما في القلوب والصدور، والوحي عبر حجاب، والوحي المكلف به رسول من السماء. وقد تحققت هذه الصور الثلاثة عبر تاريخ الوحي ذاته كما أخبرنا القرآن، وأخبرنا النقل التاريخي الموثق. فقد أوحى الله ليونس وهو في بطن الحوت، وكلم الله موسى من وراء حجاب: النار والشجرة والجبل، وأرسل الله رسولا كما أرسل جبريل أمين الوحي إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام. ومع تعدد صور الوحي، فلا نستطيع الجزم بأن هذا الوحي أو ذاك كان إخبارا، أو إعلاما عن طريق اللغة. والقرآن وهو الكتاب الذي جاء وحيا على مدى ثلاثة وعشرين عاما، أثير حول لغته سؤال مهم هو: هل جاء بلغته من عند الله، أو أن الرسول تلقاه معنى ومضمونا وهيأ الله له سبل الصياغة اللغوية المحكمة التي تشكلت طيلة فترات نزول الوحي؟ ومع مشروعية هذا السؤال، فإن الهدف الكامن وراءه هو إثبات بشرية القرآن، ومن خلالها إثبات تاريخيته بمعنى أنه توسل بلغة تاريخية مثلت أهلها، وأن اللغة حاملة للثقافة السائدة وحاملة للتوجه العقائدي أيضا.

فالسؤال عن لغة القرآن وعن مصدرها سؤال عن علاقة هذا الكتاب بالواقع التاريخي والاجتماعي، وعن الأنساق الثقافية المصاحبة، وعن منظومة القيم، وعن السياقات الخارجية للنص وهي أيضا سياقات ثقافية. واللغة بوصفها وعاء تحمل نوعين من المعرفة:

المعرفة العامة التي تمثل المشترك الأعظم بين أبناء هذه اللغة، والمعرفة الخاصة التي تمثل عقائد خاصة لجماعة من الجماعات داخل المجتمع، وهذه المعرفة تنطلق من مسلمات لا تقبل النقاش ولا الحوار، وتنتهي إلى مفاهيم عن الإنسان والعلاقات الاجتماعية والتاريخ والكون والغيبيات وهي ما نسميه بالمعرفة الأيدلوجية وهي معرفة مغلقة تميز أصحابها عن الجماعات الأخرى، وتنشيء تضادا يصعب تجاهله، وتحيزا للذات الجماعية، ومناوئا للمختلف.

وارتباط اللغة بسياقاتها الثقافية، وطوابعها الاجتماعية يجعلها ذات طوابع تاريخية أيضا، بمعنى أن ما يصلح لزمن لا يصلح لزمن آخر. فالتطور الدلالي للغة هو تطور تاريخي يتصل بالدال والدلالة أيضا. ويؤدي هذا التطور الدلالي إلى التخلي عن الدلالة وتحميل الدال دلالة جديدة لم تكن له من قبل. وقد يسقط الدال والدلالة عبر التاريخ. فكم من كلمات سقطت، وكلمات عادت للحياة من جديد حين اكتسبت دلالة جديدة.

ولغة القرآن مهما تكن صفتها هي لغة يجوز عليها ما يجوز على كل اللغات من تطور. وارتباطها بالمواضعات التي عاشها المتلقي الأول، جعلها تمثل قيمه ونظرته للحياة، كما تمثل عالم الغيب وعالم الشهود. وتمثل أيضا طرائقه في التعبير والتخاطب ومنها التوجه دائما إلى المخاطب ومراعاة أحواله وتقلباته النفسية والعقائدية، والتركيز على الحجج الخطابية والتاريخية والعقلية وصولا للإقناع.

وإذا كان محمد عليه الصلاة والسلام هو الذي صاغ مضامين الوحي وتوجهاته، فإن صياغته مهما بلغت دقتها، تظل لغة بشرية تخضع لما تخضع له كل الصياغات أو الخطابات اللغوية البشرية من تفاوت حسب مقتضيات أحوال المخاطبين، ومقتضيات أحوال المتكلم، ومن ثم فإن حصر لغة القرآن في صفة القداسة، ليس صحيحا. إن خطاب القرآن خطاب يمثل لغة عليا نجدها في خطابات كثيرة على مدى تواريخ الإبداع لدى الأمم. هذه الخطابات هي خطابات تاريخية ونسبية ومع ذلك تظل قادرة على التأثير والإمتاع لما تمتلكه من أبعاد إنسانية عابرة للجغرافيا والتاريخ والأعراق والأديان.

هذا التوجه في فهم طبيعة لغة القرآن: أهي بشرية أم إلهية؟ يترتب عليه نزع القداسة عنها واعتبار القرآن كتابا سماويا مثل ما سبقه من كتب كالإنجيل والتوراة يخضع للنقد

التاريخي كما تخضع كل النصوص المماثلة وينتهي به إلى استبعاد أجزاء منه لعدم ملاءمتها للواقع الاجتماعي والثقافي في هذا العصر أو ذاك. وهذا ما يدعونا إلى كشف مصادر هذا التوجه ووسائله.

قدسية القرآن وبشريته

هل الخلاف الجوهري بين من ينهجون نهج القراءة الحداثية للقرآن، وبين غيرهم ممن يقرأونه على هدي من سياقاته اللغوية والتاريخية، هو الخلاف حول لغته: مقدسة هي أم بشرية؟ وهل لغة القرآن لغة أدبية محض، نجد مثلها في لغة التوراة، وفي لغة الإنجيل؟ وهل ما يجوز، أو جاز على هذين الكتابين، يجوز على القرآن بالضرورة بما أن مصدرها واحد وهو الوحي؟

لغة القرآن ذات طابع أدبي لا ينكره القاريء الذي يتذوق الأدب في أرقى نماذجه، وهي لغة بشرية بلا شك من حيث كونها نظاما من أنظمة التواصل الاجتماعي بين البشر وهي مثل كل اللغات الحية ذات أنظمة صوتية وصرفية وتركيبية ودلالية ولها معجمها الخاص، وهي لغة عرفها الناس قبل القرآن وعرفوها بعده، ونسجوا معارفهم وفنونهم وعلومهم وفكرهم على منوالها، ولها رصيد كلاسيكي عظيم بين كل اللغات الكبرى. ولكن كل هذا لا يجعلنا حين نراها لغة القرآن نبادر بالقول إلى وصفها بالبشرية. فامرؤ القيس له لغته، وزهير له لغته، والمتنبي له لغته، وأحمد شوقي له لغته، وكل هؤلاء شعراء عرب كتبوا بلغة واحدة هي العربية ومع ذلك لا نستطيع الحكم عليهم جميعا بأن لغتهم واحدة، وأن واحدا منهم يكفي للحكم على الآخرين. ومن ثم فالقرآن لغته هي العربية ولغته هي لغة الوحي ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: 114]، ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: 16-19]. فالنهي الصريح هنا هو الانتظار حتى ينتهي الوحي

بالصوت والاستماع والتلقي المباشر ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[القيامة: 16] فما معنى تحريك اللسان إلا أن يكون بلغة هي لغة الوحي؟

وسعي الذين لا ينكرون الوحي وينكرون لغته سعي هدفه إنكار الوحي وإنكار لغته معا. هذا السعي يتمثل في قراءة القرآن على هدى قراءة الكتب البشرية الكبرى قراءة تاريخية تكتشف ما هو زمني، وما هو إنساني. ومادام التاريخ متجددا ومتغيرا ومنتقلا من حال إلى حال وفق أنغام الحداثة المعاصرة، فما نقبله اليوم من القرآن، يجوز أن نرفضه غدا، وكذا ما نرفضه أمس، قد يكون مرغوبا فيه غدا.

وتتمحور هذه القراءة حول عدة محاور أساسية وهي: نزع القداسة، وإثبات التاريخية، وإنكار الغيب. وهي المحاور ذاتها التي أسستها اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة. والحداثة وما بعدها مصطلحان سلبيان ينطويان على معان سلبية مثل الهروب من المرجعية ونفيها والتشكيك في أي أصل أو مصدر وإنكار أن اللغة تشير إلى شيء، بل تشير إلى ما وراءها من مصادر القوة. ومع أن أساس الحداثة هو تحرير عقل الأنسان من أسر الخرافات وتأكيد قيام العلم على أسس تجريبية، فإن الحداثة عزلت الإنسان عن محيطه الطبيعي وجعلته نقيضا له، وأطلقت للإنسان حرية استغلال الطبيعة ومواردها والنبات والحيوان ومكنته من إطلاق كل معاني الأنانية عبر ترسيخ مفهوم القوة التي عدوها أساس القيم والأخلاق. فقوة الإنسان تصنع قيمه وأخلاقه وتسلطه بالتبعية على كل الكائنات بما فيها الإنسان الضعيف الذي لا يملك أسباب القوة ولا أسباب العلم. فالإنسان في هذه المنظومة حل محل الله. وهو مكتف بنفسه، ولا يحتاج إلى السماء في شيء، ومستغن عنها، وقادر على إنشاء منظومات معرفية وجمالية وفكرية. والطبيعة هي مجال الحقيقة ومملكته الكبرى.

في ظل هذا الفهم، فإن الحديث عن الوحي أو الغيب، أو الرسل، أو الأخلاق خارج المنظومة المادية، يعد حديثا ميتافيزيقيا محضا، يلزم فحصه وكشف مصادره. وبما أن الحداثة وما بعدها قد جردت التوراة والإنجيل عن الوحي، وجعلتها كتبا خاضعة لإرادة الإنسان ومقاصده، فماذا يمنع من تطبيق المنهج نفسه على كتاب باق من بين هذه الكتب هو القرآن. إن إقرارهم بالوحي لا يعني إقرارهم بمصدر الوحي. فربما فسروا الوحي بالتفسير

الشائع في علم نفس الإبداع وهو استقبال معارف حدسية تأتي بعد جهد عظيم يبذله المتلقي في مسألة ما، ولا يعرف متى تأتيه، ولا كيف تأتيه؟ ويبقى السؤال هل ينعزل المسلمون عن العالم بسبب الحداثة، أو بسبب عدم مقدرتهم على إعادة فهم كتابهم فهما مستنيرا؟ وهل الحداثة كلها شر؟

شر الحداثة

لازالت المشكلة الجوهرية لدى المسلمين والعرب منهم خاصة مشكلة تاريخية بمعنى كيف يجددون صلتهم بتاريخهم وصلتهم بواقعهم: حاضرهم ومستقبلهم؟ وكيف يكونون جزء من العالم وليس نسيجا شاذا من أنسجته، وهل بالفعل يمتازون عن غيرهم بكونهم خير أمة أخرجت للناس؟ وما الخيرية؟ وعلى أي أساس تكون؟ وهل ما يمنعهم من التوافق مع زمنهم ومنطقه ومقتضياته هو القرآن بما فيه من آيات تخص العبادات، وآيات تخص المعاملات، وآيات تخص الخطاب الإنساني، أو أن ما يمنعهم هو التأويل التاريخي الذي لم يعد صالحا إلا لزمنه ومقتضياته ونظامه الاجتماعي والسياسي والثقافي؟

إن المسلمين والعرب مازالوا نسيجا شاذا من أنسجة الحضارة المعاصرة، وما زالوا يمثلون في نظر شعوب العالم العداء الواضح للأمن والاستقرار والعلم والعمل والإنتاج ولا زالوا يرفضون كل تقدم ويستهجنون كل تغير من منطلق ثقافي يتزيا بزي عقدي خالص. فالحداثة وما بعدها على الرغم من شرورهما الثقافية، لهما وجه علمي مشرق، ووجه إنساني ووجه حضاري اجتمعت عليه شعوب كثيرة وأمم كثيرة ذات ثقافات متعددة ومتباينة، وذات أديان أيضا ولم نسمع إدانة هذه الأمم للحداثة باسم الدين، ولا باسم العرق والتميز التاريخي.

والفكر الديني الذي نشأ حول القرآن على امتداد عصوره، هو فكر بشري ارتبط بظروف إنتاجه، كما كان نتاج صراعات اجتماعية ومذهبية وسياسية بين الفرق والمذاهب، وبين العرب وغيرهم من الأمم. ولكن ورثة هذا الفكر ورثوه على أنه فكر مقدس، وربطوا بينه وبين النصوص القرآنية المستمدة منها، كما خلطوا ما ورد عن الرسول من سنته المروية

القولية، وسنته الفعلية، وما ورد من سلوك الصحابة، خلطوا كل ذلك خلطا وربطوه بنصوص من القرآن، وجعلوه شواهد على هذه النصوص، ولم يتحروا الصحيح والثابت القطعي حين راحوا يسجلون كل هذه المرويات بعد ذهاب قائليها بما يقترب من مائتي عام تقريبا.

لقد كان نتاج كل ذلك ما سموه "الفقه الإسلامي" الذي صار بمثابة القانون في الحضارات السابقة الرومانية واليونانية، وظل هذا الفقه يمارس دوره في تناول مشاكل المجتمع وقضاياه، وظل مسلطا على تغيرات المجتمع وتحولاته، وصار أشبه بمحطة قطار، كل المسافرين وكل القطارات تمر عليها وهي على حالها لا تأبه لاختلاف أحوال المسافر، ولا اختلاف طرازات القطار. وتعلن تحديها للزمن، أو قل، إن شئت، إن الذين بنوا المحطة غير الذين تركوها على حالها منذ أن بنيت. وباختصار توقف فقه الاجتهاد عند حدود نهاية القرن الرابع، ولم يتوقف زحف المجتمع وتعقده واتساعه، وتشعب علاقاته مع مجتمعات أخرى لها أديان مغايرة للإسلام، وثقافات متباينة، ومع ذلك ظل الفقه القديم هو الحاكم والسائد والحاضر عند حسم مشاكل معاصرة مثل التعايش بين أبناء الشعب الواحد من المسلمين وغيرهم. ومثل المرأة، ومثل الجهاد، والمواريث، والحريات، والعلم ونتائجه، والعمل، والعدالة والمساواة، والنظرة إلى أبناء الأديان الأخرى. فلا يعقل أن نظل مؤمنين أن العالم قسمان: ديار الكفر، وديار الإيمان. وأن نتجاهل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وقوله: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: 8]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

لم نستطع بعد الانتقال من منظومة الخلافة في العصور الوسطى إلى منظومة الدولة القومية المعاصرة، ولم نخرج بالتبعية من ثقافة ولي الأمر ورجاله وطاعتهم، إلى ثقافة الفرد والجماعة وانتقال الأدوار وتداول السلطة، ولم ننتج ثقافة معاصرة لها معاييرها في تقييم الفرد، وتقييم علاقاته الاجتماعية وحرياته. وظل أساس المفاضلة المظهر الديني والاستقامة

في أداء الطقوس والشعائر. وبما أن الدين الإسلامي هو الغالب في بلاد المسلمين، فمن يلتزم مظاهره فهو المقدم على ما عداه من الناس انطلاقا من القواعد الفقهية التي قسمت الناس قديما إلى عربي مسلم، وأعجمي مسلم، ومولى مسلم، وكتابي وذمي. ووصفت هؤلاء بأهل الشرك إلى آخره. كما فرقت بين المرأة والمرأة، والرجل والرجل على أساس الرق والحرية، وجعلت دية الدم حسب النوع ذكرا أو أنثى، وحسب المكانة الاجتماعية، حر أم عبد، جارية، أو حرة.

كل هذا الميراث الحضاري سيظل عائقا قويا دون حقنا في التناغم مع حضارة الوقت، كما تعيشها أمم لم تتخل عن عقيدتها ولم تعاد الأمم الأخرى مثل اليابان والصين. ومتى نلتفت إلى الآية الكريمة ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 195] ونفهم مقاصدها الكلية في عدالة الله في النظر إلى الناس جميعا، على أساس العمل وإتقانه وجودته لا على أساس المظهر الديني أو الولاء الاجتماعي. فالإيمان إن صح، لا يعادي كل هذه القيم ولا يتناقض معها.

القسم الثاني

مشكلات مطروحة للحوار

1- غواية الشعر أم الشعراء

2- نظرات في إعجاز القرآن:

- تحرير مسألة الإعجاز
- الإعجاز بين الفطرة والعلم
- الصرفة بحث خارج النص
- الصرفة والنظر المضاد
- الإعجاز بين مفارقتين
- نظرية الكلام ونظرية النظم
- فريدة الإعجاز

مشكلات مطروحة للحوار

غواية الشعر أم الشعراء

من الموضوعات الشائكة، موقف القرآن من الشعر والشعراء. وهذا الموقف يصاغ في صياغات كثيرة منها موقف الإسلام من الشعر، وموقفه من الفنون وحرية التعبير. واختلفت دوافع الكتابة في هذا الموضوع اختلافا كبيرا. فمن يظن في نفسه الظن الحسن يرى أن الإسلام والقرآن في موقف اتهام فينبري للدفاع عن القرآن وعن تاريخ المسلمين وما تركوه من آثار هي عرضة للتأويل ليقنع القاريء أن القرآن بريء من هذا الاتهام معتقدا أن آثار المسلمين هي آثار بشر لم يعيشوا على الأرض. وهذا اللون من الكتابة غير مفيد وحجته متهافتة لانطلاقه من موقف معرفي غير صحيح على الإجمال. لأنه لم يحاول النظر الحايث لنصوص القرآن ولم يلتفت إلى أن القرآن قد خلا من نص صريح وواضح يؤكد عداءه للإنسان وعداءه للفن وهو وعاء من أوعية التعبير بالكلمة أو الصورة أو اللون أو النغمة أو الحجر أو الحفر أو ما شاكل ذلك.

وتوهم الكاتب الخصوم فكتب ردودا على ما توهمه، وحين عاد إلى شيء من النصوص، عاد إلى ما كتبه مفسر ما أو فقيه ولم يفطن إلى الظرف التاريخي الذي احتكم إليه هذا المفسر أو الفقيه. وباختصار هذا اللون من الكتابة ما زال قائما ويمثل رد الفعل ولا يمثل فعل المبادأة أو المبادرة التي تخلو من سيطرة الطرف المغاير على العقل والقلب، وتتجه بروح علمية هادئة ومنضبطة إلى جمع مفردات المادة المكتوب عنها وتصنيفها واكتشاف ما بينها من علاقات ظاهرة وخفية، ثم تحديد سياقاتها النصية واتجاهات القول فيها، ثم ربطها بسياقات العلم ومتطلباته من فهم وتفسير وتحليل ومقارنة.

هذا اللون السابق من الكتابة عن موقف القرآن من الشعر والشعراء، لا يحركه النص ولا المتلقي ولا السياق ويشغله الطرف الآخر المختلف عنه ومن ثم فهو معني بفكرة

المنازلة وهي أن أحدا من الطرفين منهزم لا محالة. وبما أن الكاتب منسوب للإسلام فهو على الحق وهزيمته هي هزيمة الحق. ولا مفر إذن من الإجهاز على الباطل وأهله الذي يتمثل في الطرف المختلف.

واللون الثاني من الكتابة لون ينطلق من موقف سابق على النص وعلى الكتابة إذ يرى سلفا أن النص القرآني نص ملتبس من حيث النظر الإيجابي إلى الشعر والفنون بعامة وأن كل الكتابات العربية أو المسلمة هي كتابات منحازة لدينها وكتابها وليست منحازة للعلم ولا للحقيقة وأن تاريخ الكتابة في هذا الموضوع استبعد الأصوات المستقلة ولم يتح لها فرصة التعبير عما تراه مهما يكن مغايرا. ولا يتسع المجال هنا لبسط الحديث عن كتاب يمثل هذا اللون أو ذاك.

ولن نقف من هؤلاء وهؤلاء موقف القضاة ولا يعنيني هذا الأمر، ولكني سأحاول في هذه المقالة تحرير مسألة الشعر كما أراها في القرآن وهل هي مسألة تتصل بالشعر بوصفه فنا لغويا أو تتصل بالشعراء بوصفهم بشرا فاعلين ومؤثرين في مجتمعهم؟ كما أني أتساءل كيف يحارب القرآن الشعر وهو معيار المعجزة البيانية التي يمثلها القرآن. فلولا السحر ما كانت عصا موسى معجزة وكيف يجعلها الله حية تسعي تلقف ما يأفك السحرة وهم لم يبرعوا في السحر؟ ولماذا تركز حديث كل المتحدثين على الشعر والشاعر ولم يتحدث أحدهم عن الكاهن والكهانة والعرافة والعراف وقد تحدث عنهما القرآن الكريم؟ فالشاعر والكاهن والعراف يمثلون القوة الناعمة في مجتمع ما قبل الإسلام يلجأ إليهم الناس كل حسب حاجته وحسب موقع الشاعر أو الكاهن أو العراف من خريطة العلم والمعرفة في ذاك المجتمع؟ وهل كان من الطبيعي والمألوف أن يأتي وحي السماء فيسلب من هؤلاء سلطانهم الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي وأن يستسلموا بسهولة؟ لقد كان القرآن أمينا ورائعا إذ سجل حجج هؤلاء وهؤلاء وشكهم في حجية القرآن وصلة الرسول بالسماء، واضطرابهم النفسي والعقلي أمام طبيعة هذا البيان الجديد الذي احتاروا في تصنيفه كما احتاروا في وصفه وفي مصدره.

في ظل هذا البيان المنهجي أكتب وفي ظله أفكر بصوت مكتوب ولكنه عال. فقد وردت المادة اللغوية "شعر" في القرآن أربعين مرة تقريبا في صيغ لغوية متعددة مثل الاسم العلم ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: 49] ومثل اسم المكان ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 198] ومثل تسمية جزء من جسم الدواب ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: 80] وبصيغة الفعل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154] وفي الدلالة على فن الشعر ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: 69] وفي الدلالة على الشاعر ﴿قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ﴾ [يوسف: 44]، و ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ﴾ [الصافات: 36] و ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطور: 30] و ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: 41] ثم الدلالة على الشعراء ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾[الشعراء: 224].

دار استخدام هذه المادة في مدارات واضحة هي: النجوم، المشاعر المقدسة، والمتاع والأثاث، والإدراك والوعي، ثم الشعر والشاعر والشعراء. هذه المدارات على الرغم من اختلاف سياقاتها النصية في السور التي وردت فيها، فإنها تبدو قريبة من حيث الجذر الدلالي. وهو الوعي والإدراك والنور والأفق. فالشعرى نجم ساطع منير يبدو في ظلمة الليل على نحو متميز بهيئته وموقعه عبدته خزاعة ونوؤه يأتي بمطر بارد في الشتاء، والمشعر الحرام مكان من أماكن شعائر الحج له خصوصية بين عرفة والبيت الحرام، والشعر متاع وجمال سواء أكان في الدابة أم الإنسان. والشعر مصدره الشعور والقدرة على الوعي بما لا يعيه عامة الناس وهو لون من المعرفة الجمالية. ومرد هذه الحقول الدلالية التفكر والتدبر والنظر في الآفاق. ولو نظرنا إلى الآيات التي ذكرناها عن الشعر والشعراء لوجدناها جاءت مقترنة بمجالات معرفية أخرى متراتبة.

فأضغاث الأحلام معرفة مضطربة ناقصة دالة على مصدرها وهو القلق النفسي أو ما نسميه هلاوس النوم. والافتراء معرفة تعتمد على ادعاء الباطل في مواجهة الحق، ثم الشاعر وموقعه أفضل من سابقيه. وأقرب هذه المعارف إلى القرآن هو الشعر من حيث كونه لغة على نحو مخصوص ومع ذلك فجو الادعاء والجدل حول أحقية كل فريق بموقعه يدعو إلى حسم موقف الرسول وموقف القرآن بنفي انتساب القرآن للشعر أو الافتراء أو أضغاث الأحلام.

وهنا نوضح أن القرآن لا يعادي الشعر ولا يرفضه ولا ينص على وضاعته ولكنه يفند ادعاء كل فريق. فالشعر مهما علا ليس قرآنا والشاعر مهما احتل من مكانة في مجتمعه لن يبلغ أن يكون رسولا، والرسول يتلقى القرآن من مصدره الذي لم يعلمه الشعر وصرفه عنه ليتفرغ لمهمة الوحي ولا يشتبه بقوله مع أحد من هؤلاء: الشاعر أو الكاهن أو العراف. وأما وصف الشاعر بالجنون فقد جاء حكاية عمن قالوه ولم يذكره القرآن على سبيل الإقرار والتوصيف. وجنون الشعراء مصدره ميراث ثقافي طويل وعريض يقرن بين الشاعر وقرينه من الجن أو الشياطين. ولم يقرن العرب كل الشعراء بالشياطين أو الجن بل قرنوا فئة من الشعراء برزت في ساحة الشعر وتميزت وعلت بشعرها على غيرها من الشعراء وصارت في موطن الإعجاز الذي لا يقترب منه شعراء آخرون.

ولعبقرية هؤلاء جعلوهم ضمن فئة في تقديرهم أعلى من البشر وهي الجن والشياطين، وأدركوا أن قولهم الشعري قول له سلطة السحر ونفاذه في النفس وسطوته على من يتلقاه. فالشعر من هذا القبيل يجعل الحليم يتخلى عن وقاره والبخيل يحول عن بخله والعصية من النساء تلين، ويجعل النفس تتطهر من سخائمها، وتتبدل أمامها الموجودات فترى الظلماء كالنور والقبيح جميلا والجميل قبيحا. وبذا تتحقق غواية الشعر إن قصد الشاعر ويتحقق رشده ونوره إن قصد أيضا.

وما ورد في نهاية سورة الشعراء من آيات أربعة، لا يمكن فهمها بعيدا عن السياق الحجاجي الذي أشرنا إليه سلفا وهو الخلاف حول مصدر القرآن أهو الشياطين أم الوحي؟ ثم الحديث عن وظيفة الشعر عبر الحديث عن خلق الشاعر وموقفه الاجتماعي. فقد ذكر

القرآن في السورة نفسها الآيات ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾[الشعراء: 210] ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[الشعراء: 211] و ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: 212] ليؤكد مصدر القرآن وينفي نفيا قاطعا صلة القرآن بالشياطين ومن ثم صلة القرآن بعالم الشعراء وما تردده الثقافة عن علاقة النابغين من الشعراء بالشياطين. وهنا لا يذم القرآن الشعر ولا يستبعده بل يحدد مجالات القول ومصادرها.

وفي الآية 221 يرد ذكر الشياطين مرة أخرى في صورة سؤال وجواب وهو على من تتنزل الشياطين ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[فصلت: 30]، ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾﴾[الشعراء: 221 – 222].

ففي الآيات السابقة ليس للشياطين صلة بالوحي ولا بالكتاب وأنهم عن السمع معزولون، وفي هذه الآيات ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [الشعراء: 221 – 223].

ثم يرد مباشرة الحديث عن الشعراء. فكأن السياق النصي الأفقي يشي للقاريء بأن فريقا من الشعراء يقترنون بهؤلاء الشياطين ﴿يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[الشعراء: 224-227].

وهذا الربط السياقي يمنحنا الفرصة للقول بأن هذه الآيات تشير إلى سلوك هؤلاء الشعراء وتشير إلى مدى خطورة قولهم على أتباعهم وإلى مناقضة مواقفهم المعلنة حين يقولون مالا يفعلون. ويؤيد هذا الفهم الاستثناء الذي ورد عقب ذلك وهو ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: 227].

فكأن المقابلة هنا بين فريقين من مجال قولي واحد: الفريق الأول يقول ولا يفعل ويستعين بزخرف القول على غواية أتباعه، والفريق الثاني آمن وترجم إيمانه بأعمال صالحة منها القول الشعري الذي يعد نقيضا للقول الأول.

ويظل السؤال هل حصر القرآن مجال القول الشعري في باب الخير أو الأخلاق واستبعد الجمال أو الاستمتاع سؤالا مطروحا لم تكن له إجابة واحدة. فانحصار القول الشعري في مجال الفضيلة والخلق ينافي اتساع مجالات القول التي خاض فيها الشعراء منذ السنين الأولى للبعثة المحمدية حتى الآن. فقد خاض الشعراء في وصف الجمال خاصة جمال المرأة ووصف لذة الشراب ومجالس الشراب ووصف لوعة الهوى وآلام النفس كما خاضوا في النقد الاجتماعي الذي وصل إلى حد الهجاء اللاذع المؤلم على نحو ما صورت النقائض، وصوروا ما ظنوا أنه حب خاص لله ووصفوا هذا الحب وأضفوا على الله سبحانه وتعالى صفات بشرية في ظاهرها، فما القول إذن في ذلك؟ لقد قال الأصمعي وهو من رواة الشعر وجامعيه قولته الشهيرة إن باب الشعر نكد إذا أدخلته باب الخير لان. كما قال عبد العزيز الجرجاني وليس نقص الدين بعار على الشعر. فما تفسير ذلك؟

أعتقد أن القرآن الذي لم يهاجم الشعر بل ندد بفريق من الشعراء، لا يحظر حرية القول على قائليه من منطلق أن ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾﴾[النجم: 36-40]، وأن الشاعر أو الفنان حين يقول أو يصور أو يؤدي لا يعبر عن اعتقاد ولكنه يعبر عن موقف كمن يتحدث عن الزنا ويصفه فهو لا يعبر عن اعتقاده بل يعبر عن رؤية نقدية لقبح أو جمال قد نجده في المجتمع أو في الطبيعة. وهذا التعبير يتوسل بالكلمة والصورة والوصف وأساسه الخيال الذي يشخص ويجسم وينشيء كيانات غير ذات صلة بمثيلاتها التي نعرفها وإن أشارت إليها أو أشبهتها. وليس هناك فصل بين المتعة والفائدة إلا من زاوية المتلقي وثقافته التي تحدد له كيفية التلقي كما تحددها أحواله. وما زلنا حين تلقينا الفن أو الأدب نربط بين القول وقائله ظنا منا أن القول يصدر عن فعل وهذا ظن خاطيء مرده إلى ثقافة فنية نقدية لم تعد صالحة ولا نافعة وبسببها اتهمنا كل ذي قول بما قال وقدمناه إلى القضاء ليقضي بحبسه. وهذه المسألة تحديدا مسألة مفتوحة للحوار والنقاش

نظرات في إعجاز القرآن

تحرير مسالة الإعجاز

مازالت مسألة إعجاز القرآن الكريم مسألة مثارة منذ أن نزل الوحي على رسولنا الكريم حتى اليوم وأعتقد أنها ستظل قائمة إلى قيام الساعة. وحديثي عنها في هذه المقالة ليس اتباعا لأحاديث سابقة ولا اتباعا لتقاليد تراثية. فلا أحب الاتباع إلا في العبادات كما وردت عن الأمين صلى الله عليه وسلم، ولا أحب التقاليد إلا إذا كانت نافعة وكاشفة وقابلة للتطور والتجديد.

وفي اعتقادي أن الجدل حول مسألة الإعجاز في كل عصر مرده الجدل حول مسألة الإيمان وجدواها بعد أن امتلك الإنسان كثيرا من زمام المادة وامتلك القدرة على توظيفها لخدمته ولتسخير الآخرين في معظم الأحيان. وتاريخ الإنسان حافل بنماذج دالة على طغيانه حين يظن أنه استغنى بما في يديه من أسباب المادة وبما في وجدانه من الزهو والكبرياء والاستعلاء. وما تاريخ الدول والممالك ببعيد عنا، بل إن ما نراه في زمننا هذا كاف للتدليل على ما نقول.

ومسألة الإيمان لا تنكر المادة ولا تستبعدها ولا تحتقرها ولكنها تضعها في مكانها الصحيح وهي كونها وسيلة لتمكين الإنسان في الأرض وتحقيق النفع العام من أجل البقاء ونشر مظلة التكافل بين الناس للقضاء على الجوع والفقر والمرض وما شاكل ذلك من أمراض اجتماعية. ولذلك يقيم الإيمان الصحيح تعادلا بين الإيمان بالغيب والإيمان بالدنيا. وفي قلب هذا التعادل تتأكد مسألة الثواب والعقاب وقيمة العمل في الدنيا وقيمته فيما بعد الموت بما يعني أن الله موجود عليم رقيب حسيب بصير بما يحدث في ملكه.

ومسألة الإعجاز مسألة تاريخية وعقلية في آن واحد كما أنها مسألة تتصل بالعقيدة. والإقرار بها إقرار بمصدر القرآن وهو الوحي وتسليم بنبوة الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين.

فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة. والنظر فيها مطروح في هذا الزمن القلق الذي يشكك في كثير من الأمور ومنها الأمور التاريخية والأمور العقلية. فمن يقرأ القرآن الآن لا تعنيه تاريخية الإعجاز ولا تعنيه براهين السابقين في عهود مضت قدر ما يعنيه ما يبدو أمام ناظريه من أدلة ملموسة على هذا الإعجاز. ولا يشغله أن تقدم له أدلة من نصوص القرآن تكشف له ما كان غيبا، ولا رواية تاريخية تؤكد له ما كان تنبؤا في زمن مضي، ولا مدى موافقة هذا النص أو ذاك لما يقول به العلم المعاصر.

وبناء عليه، فلن ينشغل بمسألة الإعجاز إلا اثنان: مصدق مؤمن بالقرآن وهذا قلبه مطمئن ويكفيه القليل من الحديث والأدلة النصية والتاريخية ليقتنع أو يزداد اقتناعا وإيمانا. ومتردد أو شاك لا يسلم بما هو مدون ولا بما هو مسموع متبع ويريد أن يسأل ويتحرى السؤال واتباع كل طرق الشك للوصول إلى يقين يرضيه.

وأعتقد أن هذا النموذج من الشاكين له الحق فيما يشك فيه بل إن القرآن نفسه يدعوه لإعمال الفكر وتحري كل الطرق لبناء معرفته التي هو مسؤول عنها. ولدينا في القرآن نماذج عديدة على رأسها سؤال إبراهيم عليه السلام حين قال ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260] ومنها تردده وحيرته بين الشمس والقمر ثم إدراكه العقلي أن الله لا يغيب ولا يجوز عليه الغياب حين قال ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾[الأنعام: 76].

وقد لفت نظري أن إثارة مسألة الإعجاز في وقتنا الراهن نهضت على أساس تاريخي وهو أن مركزية الثقافة العربية في صدر الإسلام هي التي حجبت النصوص التي عارضت القرآن وأثبتت أنه غير معجز وأن تحدي القرآن للعرب لم يكن تحديا صحيحا لاعتماده على الموازنة بين نصين كل منهما مختلف عن الآخر هما القرآن والشعر ليثبت تفوق القرآن. وأن هذا التحدي إن صح كان تحديا مرحليا لا يجوز تعميمه على كل الناس ولا على كل الأزمنة. فما يعجز عنه الإنسان في زمن، يجوز ألا يعجز عنه في زمن آخر. ولما

تراخى الزمن رأى النظام أن القرآن ليس في حد ذاته معجزا وأن الله سبحانه صرف قوى البشر عن أن تأتي بمثله أو بشيء من مثله.

هذه الأسس التي نهض عليها شك الشاكين وبنوا عليها معرفتهم، لم تقدم البديل واكتفت بالنقض بعد أن ظن أصحابها أنهم قد زعزعوا ثابتا من الثوابت. ومعلوم أن كل معرفة علمية لا تقدم بديلا موثوقا به تعد معرفة معيبة أو على الأقل ناقصة. ومن ثم يجوز لنا أن نسأل سؤالا مضادا وهو ما المقصود بالإعجاز لدى هؤلاء؟ هل المقصود تأكيد التفوق دون منازعة وهم يرفضون ذلك؟ إن هذا التفوق قد ثبت واستقر وتراخى به الزمن وأسس له تاريخا متواترا دخله منازلات فكرية ومبارزات عقدية نتجت عنها مؤلفات كبرى لها منطقها الوجيه وحجتها القوية، ومن هذه المؤلفات ما كتبه الجاحظ "**نظم القرآن**" وهو أحد أعلام المدرسة العقلية الاعتزالية التي حوربت حربا شديدة لاعتزازها بالعقل وحجته بوصفه أساس التكليف والمسؤولية. وما كتبه علم من أعلام مدرسة الاتباع وهو ابن قتيبة في مؤلفه "**تأويل مشكل القرآن**" وشفع الخطابي في القرن الرابع لما كتبه ابن قتيبة برسالته "**بيان إعجاز القرآن**" ثم المعتزلي الشهير في القرن ذاته أعني الرماني في رسالته "**النكت في إعجاز القرآن**" والكتاب العمدة الذي كتبه إمام الأشاعرة أبو بكر الباقلاني بعنوان "**إعجاز القرآن**" وكتبه الأخرى "**التمهيد**" و"**الإنصاف**" و"**النكت في الانتصار لنقل القرآن**" ولا يفوتني كتاب المغني للقاضي عبدالجبار المعتزلي وتواصلت المسيرة في اتجاه واحد لنصل إلى الشيخ عبدالقاهر الجرجاني وكتابه "دلائل الإعجاز" الذي بلور فيه نظرية النظم ولن أحدثك عن "أسرار البلاغة" ثم اقرأ إن شئت المقدمة التي كتبها الزمخشري ابن القرن السادس الهجري لكتابه "الكشاف" وهو عمدة من عمد كتب التفسير يتحدث فيها عن بلاغة القرآن وإعجاز لغته وما يحتاجه المفسر من عدة وعتاد من علوم العربية.

فقد استقر هذا التفوق للنص القرآني متواترا عبر القرون تناولته كل المدارس والاتجاهات العقلية والنقلية معا ومع الاختلاف الواسع بينهما، فقد اتفقت هذه الاتجاهات المتباينة على حقيقة القرآن وحقيقة مصدره وحقيقة تفوقه وإعجازه.

أما أن مركزية الثقافة العربية حجبت نصوصا ناوأت حقيقة الإعجاز، فيجدر بنا أن نوضح أمرا مهما وهو أن المجتمع المكي ووجهاءه من ذوي المال والسلطان لم تكن ثقافتهم كتابية ولم يعتدوا بالثقافة الكتابية اعتدادهم بالثقافة المروية وشخصية الراوي ومكانته بينهم. وليس أدل على ما نقول إلا الشعر الذي لم يكن لهم علم أصح منه كما قال الفاروق عمر. فقد كان حفظ الشعر بالرواية وتلقيه بالإنشاد وإجازة الشعراء مبنية على استحسان المتلقين للشاعر. هؤلاء الناس قدروا البراعة في القول، كما قدروا الجمال في البيان والتصوير وتنوع الأساليب ورأوا أن تأثير الجميل من الشعر يتساوى مع تأثير الخمر والسحر والمرأة الفريدة الجمال. ومن ثم لم يحتكموا إلى نص مكتوب سلفا يلقيه الشاعر عليهم، ورأوا أن الشعر وحده يصنع التاريخ ويحفظ المجد ويخلد الذكر الحسن ومن هنا خافوا من شعراء الهجاء واستحسنوا المدح وشعراءه، واحتفلت القبيلة بشعرائها كما تحتفل بفرسانها.

في هذه البيئة بعث الرسول وهو منهم يعرف الشعر ويقدره، ويميز بين أساليبه، ويدرك أغواره كما يدرك مكانة الشاعر بينهم، وعندما هبط عليه جبريل للمرة الأولى في غار حراء، سمع منه ما لم يسمعه من قول ونال منه هذا السماع ما لم ينله منه سماع آخر مع علمه بكلام قومه، وبكلامه، وبكل ما سمعه من قبل. لم يكن القرآن القليل الذي جاء به جبريل للمرة الأولى مكتوبا ولم يكن الرسول بقارىء ولكنه كان مدركا ومقدرا لقيمة ما يسمع وعارفا باختلافه عن كل كلام وهذا الاختلاف لم يكن في المعاني والمقاصد بل كان أولا في البيان والنظم. وهذا ما وقعت به المعجزة في صورتها الأولى عند هؤلاء العرب المكيين. فقد أمر الله رسوله بأن يجهر بالقرآن لأهل مكة الذين تلقوه أيضا سماعا، فاختلفوا في قيمة ما يسمعون وفي نوعه وكيفيته واحتاروا في وصفه بالشعر أو السحر أو الكهانة أو أي كلام آخر من كلامهم واحتكموا إلى الوليد بن المغيرة ليفصل فيما اختلفوا فيه فأعلن رأيه في بيانه الشهير" إن له لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة. وما أنتم بقائلين من هذا شيئا. لا أعرف أنه باطل. وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر جاء بقول يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته".

هذا التحير والاضطراب الذي أصاب أهل مكة لم يكن مرده دقة التشريع وخفاء الدلالة، ولا الغيب ولا الأنباء التي خلت، بل كان مرده بيان القرآن ونظمه الذي اختلف عما عهدوا من بيان ونظم.

ومع استمرار الوحي وتواتر نزول القرآن، ازداد التحدى وازداد أهل مكة عنادا ولم يستطيعوا أن يردوا هذا التحدي ولا أن يكشفوا عن أنفسهم ذل العجز فجاء النص القرآني ليحسم هذا العناد والمكابرة ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

ولم يكن من وكد القرآن أن يسفه من قدر الشعراء ليعلي من شأنه، ولكنه حين ذكر الشعراء، ذكرهم كما ذكر الكاهن والعراف في مجال تفنيد ادعاءات القوم ومن ثم لم تكن هناك منازلة بين القرآن والشعر ولا بين الرسول والشعراء. فالقرآن من واد، والشعر من واد مختلف. وقد جهر أهل مكة بذلك ولو أن القرآن وضع عبارته بجوار عبارة الشعراء لفاز أهل مكة بالسباق. وظلت لغة القرآن شاهدة على مصدرها وعلى صدق الرسالة والرسول، وظل باب التحدي مفتوحا لم يوصد. ولو نجح أحد من الناس أن يأتي بما يشبه القرآن، ما توانى عن شد أزره الكارهون والمعاندون الذين لم يستسلموا في كل عصر ولن يستسلموا مع سطوع الحجة عليهم.

أما مسألة أن الله صرف قوى عباده عن أن يأتوا بشيء يشبه القرآن، فهذا قول قد فصل فيه الجاحظ ردا على أستاذه إبراهيم بن سيار النظام على أساس أن الله تعالى من صفاته العدل فكيف يدعو عباده للتحدى ويسلب منهم قواهم؟ وكيف يحاسبهم على ما جعلهم عاجزين عنه؟ وانظر إن شئت ما كتبه المعتزلة عن مسألة العدل والتوحيد، بل وانظر ما كتبه أبو حيان التوحيدي.

وأما مسألة ربط القرآن بالشعر والموازنة بينهما، فلم يكن القرآن صاحبها. وكان الباقلاني إمام الأشاعرة أول من كتب في هذه المسألة. فقد رأى أن القرآن لا يدانيه نص بشري مهما علا. وفي رده على ملاحدة عصره الذين رأوا أن شعر العرب في الجاهلية يعلو على القرآن، أتي بمعلقة امريء القيس ونظر فيها وحللها ليصل في النهاية إلى تفاوت لغتها

وبنيتها في مقابل تماسك لغة القرآن وبنيته. فقلل من شأن الشعر ليرفع شأن القرآن. والقرآن لم يكن بحاجة إلى صنيعه هذا، ولو أنه درس هذه المعلقة في ذاتها ليتبين منها خصائص القول البياني العربي في أرفع صوره لكان أجدى ولكننا الآن بين نموذجين من خصائص البيان: الأول القرآن والثاني الشعر الجاهلي ولبنينا على هذا الفتح علما لدراسة الأساليب العربية منذ القرن الرابع الهجري. وخلاصة القول أن القرآن وبيانه سيظل مثار جدل وأن هذا الجدل ليس ابن اليوم بل هو قديم وستزداد حدته بقدر جرأة من هم خلو من العدة والعتاد. وأما الذين يبحثون عن المعرفة الحقة ويتوسلون إليها بوسائلها المعروفة، فالساحة مفتوحة أمامهم وننتظر منهم المزيد. وأختم بسؤال كيف يكون القرآن غير معجز وهو من عند الله الذي نص في محكم آياته على إعجاز كتابه

الجمعة 25/ 11/ 2016

لم تكن فكرة الإعجاز ابنة البيئة العربية وقت نزول القرآن ولم تكن أيضا جديدة على ثقافة هذه البيئة. فقد كانت معروفة لدى معتنقي اليهودية والمسيحية من العرب. والعلم بها كان علما تاريخيا متواترا. ولم يشغل العرب أنفسهم بصدقها أو كذبها أو بما يترتب على الإيمان بها من تبعات، إلى أن أصبحوا في موقع الصدارة ومقصد الخطاب الذي لم يصدقوا أن واحدا منهم يتلقاه وحيا وأنه مأمور بتبليغه لهم وأن هذا الخطاب يختلف عما يعرفون من أنواع الخطاب وأنه يدعوهم للإيمان به وأنه من عند الله، فإن طلبوا حجة أو برهانا على صدقه، فهو الحجة والبرهان والدليل. ومن ينكر كونه حجة وبرهانا، يقدم خطابا موازيا يكون أعلى حجة وبرهانا أو على الأقل يأتي بخطاب مثله.

إذن فمنطق المعجزة وقت البعثة منطق مباشر ومستمر لم يقتصر على فئة من الناس شهدوا المعجزة وقت حدوثها، بل ظل قائما على مواجهة المنكرين، وعلى التحاور معهم ودعوتهم للنزال القولي أو التسليم إن عجزوا. وقد أسفرت ساحة النزال عن عجز المنكرين أو الشاكين، كما أسفرت عن صدق هذا الخطاب الدال على مصدره العلوي وعلى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ومدار هذا النزال هو مواجهة الخطاب بالخطاب في بيئة تفردت بالنبوغ في فن القول وخاصة الشعر وغيره من فنون القول البليغ.

ولم يكن إقرار هؤلاء العرب الأوائل بحجة القرآن صادرا عن دراسة أو عن علم ولا عن دراية بخصائص مستويات الخطاب في القرآن وفي الشعر الذي نبغوا فيه، ولكنهم كانوا يمتلكون حسا أدبيا فطريا أو ذوقا مدربا على التمييز بين القول العادي والقول الأدبي والقول المعجز. دل على ذلك الحكومات الشعرية التي كان يذخر بها سوق عكاظ وتقديرهم لقصائد كبار الشعراء دون غيرهم من الشعراء. ولكن هذا الذوق الفطري في التقدير والحكم والتفضيل لم يعد هو المعيار الوحيد ولا المسيطر بعد أن خرج القرآن من بيئة الوحي أو بيئته الأولى إلى بيئات مختلفة من حيث اللغة والثقافة والعلم والدين. ولم يعد القول بحجية القرآن اعتمادا على كونه نصا متفردا في بيانه ونظمه، هو القول السائد أو الوحيد. فالمسلمون لم

يعودوا عربا فقط بل صاروا عربا وغير عرب موزعين على جميع أنحاء الأرض، ولم تعد اللغة تعني عندهم معيارا للتميز أو العلو أو الإعجاز كما كانت عند العرب في بيئتهم الأولى، وليسوا مجبرين على التسليم ببلاغة اللغة التي جاء بها القرآن ولا على قبول العرب للقرآن اعتمادا على الذوق الفطري المدرب.

وفي هذه البيئات المتعددة والمتباينة، تعايش المسلمون مع غيرهم من ذوي الأديان الأخرى الكتابية أو غير الكتابية ونشأت الخلافات العقائدية والفكرية وصار كل فريق حريصا على إثبات صحة موقفه وتهافت موقف الآخر، ومن هنا لم يعد معيار قبول القول بالمعجزة وحده كافيا، وظهرت الحاجة إلى التفكير في كيفية فهم مسألة الإعجاز على أساس منهجي لا يعتمد على الإعجاز التاريخي ولا على الإعجاز البياني لفهم مسألة الإعجاز اعتمادا على الذوق الفطري الذي لا يصلح وحده معيارا للعلم أو التفاضل بين نص ونص أو كتاب وكتاب. وباتت الحاجة ماسة إلى رؤية علمية تؤسس لفهم مسألة الإعجاز فهما يضعها على مائدة العلم الإنساني ولا يحصرها في دائرة العرب أو المسلمين ولا في دائرة الإسلام وحده.

فالقرآن كتاب إلهي لم ينزل لقوم دون قوم ولم ينزل ليخاطب بيئة دون بيئة استجابة لظرف تاريخي معين ولكنه نزل ليكون خاتمة الكتب وخطابا لكل الناس على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم. في ضوء هذا التوصيف لم تعد معجزته حجة محصورة في إطاره ولا في إطار من يؤمن به ولكنها مشروع للدراسة والتفكير يتناوله العربي وغير العربي والمؤمن به وغير المؤمن وكل ذي دين ومن لادين له. باختصار إنه موضوع للدرس العلمي يخرج عن إطار دوائر الدين والعرق والثقافة والجغرافيا.

لذا ينبغي دراسة هذه المعجزة في ذاتها وفي علاقاتها بغيرها وفي اقترانها بمعطيات البيئات الثقافية والاجتماعية. فالمعجزة في ذاتها هي حجة للرسول المكلف بالتبليغ ودليل على صدق علاقته بالله سبحانه مصدر الوحي وعلاقته بالوحي أيضا. ومن ثم كان ضروريا مواجهة النخبة الأولى من العرب بها وعرضهم عليها وعرضها عليهم أيضا. وهنا لابد أن نشير أن هذه المعجزة لم تصل للناس وقت البعثة مرة واحدة ولا في ظرف قولي واحد، بل

جاءتهم مفرقة مجزأة منسجمة مع المواقف والأحوال الخاصة والعامة ومع خفة الصراع وشدته ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلًا﴾ [الفرقان: 32]. فكأن التحدي لم يكن مرة واحدة ولا في صورة واحدة ولا في ظرف واحد واستمر سنوات طويلة تمثل تقريبا سنوات اتصال الوحي والتبليغ إلى أن اكتمل القرآن نصا ورؤية ورسالة وفكرا في صورة هذا الخطاب الكامل الذي صار بين دفتي ما عرف بالمصحف ملكا لكل الناس ومادة ثرية للنقاش والبحث وهو ما تحقق حتى الآن فيما عرف بسيرة القرآن.

هذه المعجزة في ذاتها لم تكن مفصولة عن غيرها من المعجزات التي سبقتها ولم تكن مثلها. فإرادة الله شاءت أن يكون خطاب السماء للأرض خطابا تعاقبيا لا يلغي اللاحق منه السابق ولكنه يضيف إليه ويعدله ويتممه وهذا دليل على أن جوهر هذا الخطاب واحد وأن مصدره واحد وإن اختلفت وسائل الإقناع وإقامة الحجة والبرهان. فمعجزة موسى ومعجزة عيسى لم يكونا جزء من الكتاب المنزل ولا من جوهر التكليف ولكنهما كانا دليلين على صدق النبوة وصدق الرسالة وطلاقة قدرة المرسل سبحانه وتعالى. ووقوع هذه المعجزة أو تلك في حينها كان محكوما بوقت العرض وظرف المشاهدة الحسية وعدد المشاهدين من الحضور وقدرتهم على نقل ما شاهدوه إلى غيرهم من الناس. فموسى عليه السلام حين عرض عصاه عرضها في مشهد مهيب هو يوم الزينة أمام جمع عظيم من علية القوم وعامتهم وتجلت قدرة معجزته التأثيرية في وجدان هؤلاء الحضور وعقولهم وحواسهم، ثم انتهى المشهد وظلت الذاكرة محتفظة بقدرة العصا على التهام كل العصي الأخرى، ولم يتكرر العرض مرة أخرى. هذه المعجزة الحسية مهدت لموسى السبيل لإبلاغ دعوته وهي التوحيد وما يترتب عليه من البعث والنشور. أما معجزة القرآن فهي أساس التكليف وجوهره وهي عماد هذا الكتاب وهي حاضرة في كل حين وظرف وتمتلك قدرتها على إقامة الحجة على من يحاججها، كما أنها موضوع للدرس والتأمل لا يفرغ ولا ينتهي.

وتفسير هذه المعجزة ليس له وجه واحد ولا مدخل واحد ولا صورة واحدة. فهي قد أذهلت أوائل العرب عن أنفسهم وأقروا بها مهما كابروا أو اعترفوا بالحق معتمدين على

ذوقهم البياني الذي صقلته تجارب السنين من ممارسة فنون القول. وهي نفسها التي صارت موضوعا للعلم مع ما تمتلكه من العلم فاختلف العلماء وهذا أمر منطقي في فهمها وتفسيرها

فالقول بالصرفة -وهو سبيل من سبل فهمها- كان وليد بيئة عقلية متوهجة تنظر إلى الموروث في شك وريبة من أجل تحريره ببيان زائفه من أصيله، كما نظرت بعين الشك إلى الشعر العربي الجاهلي وإلى مصادره ورواياته. هذا الشعر الذي يمثل الأولية اللغوية والأولية الأدبية وكيف صار مثالا يحتذى في الاحتجاج اللغوي والأدبي. هذه البيئة هي نفسها التي قدمت العقل على النص لإيمانها أن النص لن يبوح بما فيه إلا عن طريق العقل، الذي هو مدار التكليف والمسؤولية.

والقول بالصرفة لم يكن باعثه الشك في مصدر القرآن ولا فيمن تحمل أمانة التبليغ ولكن النظام ومن بعده الجاحظ رأى أن الله لم يرسل المعجزة إلا للتدليل على نبوة الرسل وأن المعجزة في ذاتها خرق للعادة وأن أحدا من البشر لا يقوى على الإتيان بمثلها لأنها من عند الله الذي يملك التصرف في قدرات مخلوقاته والتحكم فيها. وهذا الاتجاه في تلقي مسألة الإعجاز يؤمن أن المعجزة يمكن فهمها وفهم بنيتها والقوانين المتحكمة فيها ولا يمكن الإتيان بمثلها. فالله لم يرسل محمدا بالقرآن ليكون القرآن طلسما من الطلاسم، بل جاء القرآن للناس كافة بخطاب يستوعبه العامة منهم كما يستوعبه الخاصة.

فالقول بالصرفة كان نتاج حراك علمي شاركت فيه ثقافات كثيرة في زمن تفتحت فيه كل نوافذ المعرفة على حضارات العالم القديم في الهند ومصر والفرس واليونان والرومان. وبقدر ما كان هذا القول صادما ومثيرا للعواطف الدينية، كان دالا على حرية العقل في التفكير والتعبير واحترام النص القرآني موضع المحاججة والنقاش. ولولا حض القرآن على التفكير واحترام العقل وتقدير مواقف الخصوم والمعارضين، ما استطاع أحد الجهر بالقول بالصرفة في هذا الزمن المبكر القرن الثاني الهجري.

وقد استمر القول بالصرفة على امتداد قرون طويلة ونشأت حولها سجالات فكرية مثلت اتجاهات متعارضة وهذا ما يغرينا بمناقشة هذا التفسير وتبيين مواطن الصواب والخطأ. وقد أدى القول بالصرفة إلى القول بالنظم. والسؤال هل يمكن استمرار هذا النهج في التفسير

حتى الآن؟ فلم تعد قضية الإعجاز قضية دين أو إيمان ولكنها قضية فكرية ومن الأصوب أن تكون قضية فكرية بجوار كونها قضية دين وإيمان لنستطيع التواصل مع غيرنا المختلفين عنا في الدين والثقافة ورؤية الحياة. فالصرفة تفسير للإعجاز خارج نطاق اللغة والبلاغة وخارج نطاق الإيمان أو الكفر، والقول بالنظم تفسيرا للإعجاز قول ينطلق من اللغة داخل النص. فهل من سبيل آخر للقول بالإعجاز وتفسيره؟

2016/12/9

اعتمدت كل رسالات السماء على حجة المعجزة وقت التبليغ، فهل سيظل الإنسان محتاجا إلى المعجزة حتى يؤمن أو يصدق نبوة الأنبياء أو رسالات السماء؟ فقد كان من مقتضيات النبوة إقامة الدليل والبرهان لإقناع المخاطبين بهذا الوافد الجديد الذي يحدثهم حديثا لم يعرفوه من قبل، ولكي يتمكن من استقطابهم لإحداث التغيير المنتظر على وجه الأرض فتتبدل الحياة كيفيا من الظلام إلى النور ومن الظلم إلى العدل ومن الفوضى إلى النظام ومن عبثية الوجود إلى غائية الحياة، ومن الإيمان بالشهود إلى الإيمان بالغيب.

فإذا كانت المعجزة ضرورية في وقتها لتحقيق كل هذه الغايات، فهل مازالت ضرورية الآن وغدا لتحقيق غاياتها وإنقاذ الإنسان والوجود كله من غايات مهلكة ومصائر صعبة؟ باختصار هل نستطيع الآن تجاهل قضية الإعجاز بعد أن حسمت وأدت وظيفتها في إقرار النبوة وتأكيد الوحي، ولم يعد على الإنسان الراغب في الطريق إلى الله إلا أن يسلكه على هدى من نصوص الوحي مقترنة بإعمال العقل الذي يفيد من تراث العلم والفكر والإيمان؟ وهل القول الجديد في المعجزة أو الإعجاز يستدعي التاريخ أو يستدعي نصوص القرآن كما هي محفوظة ليسائلها؟

هذه الأسئلة وغيرها لم تكن مطروحة على أهل مكة ولا أهل المدينة ولا أهل الجزيرة العربية وقت نزول القرآن منجما على امتداد ما يزيد على عشرين عاما. فالخلاف القائم آنئذ كان خلافا حول النبوة والمعجزة. أما الخلاف حول النبوة فقد كان متعلقا بشخصية محمد بوصفه واحدا من قريش أو من العرب وليس وجيها من وجهائهم ولا ذا سلطان ولا جاه ولا مال. وكان كل ما يتمتع به في نظرهم هو اعتدال خلقه واستقامة سيرته وعزوفه عن ملاهيهم ومنتدياتهم. وفي نظرهم أن النبوة إن كانت صحيحة، فينبغي أن تكون في شخصية وجيهة من الشخصيات المعروفة، وإن لم تكن ففي ملك من الملائكة يرسله الله إليهم.

وأما المعجزة، فقد عرفوها عن الأنبياء السابقين وأشهرهم موسى وعيسى عليهما السلام. ومعجزة هذا أو ذاك معجزة مشاهدة مرئية خارقة للعادة والمألوف أجمع على رؤيتها والإقرار بها رواة التاريخ وما بقي من الكتب المقدسة. وأما معجزة محمد، فحولها كلام كثير لأنها ليست وقتية وليست كاملة وقت حدوثها ولكنها مجزأة متعاقبة على امتداد فترة الوحي، وليست بعيدة عما يعرفون من النماذج العليا من فنون الشعر. لذلك انحصر خلافهم حولها في مسألة بنية النص وصياغته وما يمتلكه من التأثير في المتلقي مهما يكن غير مؤمن به. ولم يتطرق السؤال عن طبيعة المعجزة خارج دائرة اللغة والصياغة والتأثير.

من هنا كان البحث عن سياق مختلف للمعجزة بحثا مشروعا لم يقف عند النص ولم يقف عند حدود النبوة، ولم يشأ أن يبني معرفته على أساس نقلي مهما تكن قوته، واتجه إلى الإفادة من ثمرات البحث الفلسفي والمنطقي في بيئة لم يكن لديها ما تثق فيه غير العقل هي بيئة المعتزلة التي وضعت أطرا حاكمة لحركة العقل في تلقي النص ومن هذه الأطر مبدأ العدل والتوحيد.

هذا المبدأ مبدأ فلسفي منطقي بامتياز يبحث عن معرفة الله بعيدا عن الموروث والمنقول ويتعامل مع اللغة بوصفها وعاء للفكر وليست الفكر في ذاته بما يسمح أن تكون موضوعا للتأويل، ويقبل النص في ضوء الصورة الذهنية التي كونها أوائل المعتزلة عن الله سبحانه وتعالى، فرأوا أن صفاته غير ذاته وأنه أزلي قديم لا يسبقه زمن ولا يجوز عليه الزمن وأنه عادل لا كعدل البشر وعالم لا كعلمهم وأنه لا يصدر منه إلا الخير وأن عدله يمنح الإنسان حرية الفعل وحرية الاختيار وأن هذا الفعل والاختيار لا يصحان إلا بالعلم الذي تقوم على أساسه الإرادة. فالصرفة تفسيرا للإعجاز هي قول خارج النص يقول به النظام ابن القرن الثاني الهجري "160-221" والنظام البصري - تلميذ أبي هذيل العلاف ومعاصر الخليل ابن أحمد وسيبويه - لم يكن يؤمن إلا بأصلين لا يتطرق إليهما الشك هما "القرآن والعقل" كما ذكر أحمد أمين في ضحى الإسلام، ولم يؤمن بما عرف بالإجماع وكان يشك كثيرا في رواة الحديث ورواياته.

والصرفة عند النظام كما وضحنا في موضع سابق بحث عقلي لا صلة له بمسألة الاعتقاد ولا الإيمان أو الكفر. فهو يرى أن منكري الرسالة في زمنه كثيرون وأن الاستشهاد على إعجاز القرآن ببلاغة العرب وشعرهم ولغتهم، كمن يقنع نفسه بما هو مقتنع به.

والقول بالصرفة عنده محاولة منه للتدليل على أن وراء هذا الكتاب مصدرا علويا قادرا على أن يحفظ كتابه من عبث البشر ولو كان عبثهم على سبيل المعارضة وليس محاولة الإتيان بمثله. وفي رأيه أن سلوك هذا المنحى من التفكير يفتح الباب واسعا للحوار العقلي الحر الذي يفضي إلى الله ويهيئ العقل لقبول الرسالة والنبوة. فالله الذي وهب الإنسان حرية الفعل وبناه على العلم، لم يشأ أن يرد هذا العلم على خاطر الإنسان وتركه أمام معجزاته معترفا بعجزه ووهن قدرته ومحدودية علمه مهما اتسع ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

ومع أن القول بالصرفة منذ القرن الهجري الثاني فتح الباب واسعا أمام البحث في مسألة وجوه إعجاز القرآن المتعددة، فقد شاعت الذهنية العربية والمسلمة أن تحصر الصرفة بالنظام وأن تصرفها عن مجالها العلمي والعقلي إلى مجال التكفير والطعن في العقائد فاتهمته في عقيدته، وشاعت هذه الذهنية أن تغطي بل أن تعتم على تاريخ القول بالصرفة بعد ذلك وتربطها بفريق واحد من المفكرين هم المعتزلة الذين هم موضع اتهامهم ورفضهم وذمهم.

والحقيقة التي لا مراء فيها أنه إذا كان النظام صاحب القول الأول بالصرفة تفسيرا لوجه من وجوه الإعجاز، فإن القول بالصرفة لم يتوقف وقال به كل الفرقاء من كل اتجاه: السنة والشيعة والمعتزلة والأشاعرة، ولم يخل قرن من القرون الهجرية من علم أو أكثر قال بالصرفة وجها من جوه إعجاز القرآن.

ويصعب علينا سرد كل الآراء والشخصيات التي اعتنقت القول بهذا الاتجاه في تفسير الإعجاز ويكفي أن نوجه القاريء المهتم إلى الكتاب الذي كتبه د. حسين نصار بعنوان الصرفة جامعا فيه كل الشخصيات ابتداء من النظام حتى الألوسي في القرن الثالث عشر الهجري. وقد أتفق كل هؤلاء على أن الصرفة وجه من وجوه الإعجاز.

ولا ينبغي التوقف عند النظام فقط بوصفه مبتدأ القول بالصرفة بل نقدم رأيا للخطابي وهو ممثل الاتجاه المحافظ لأهل السنة وآخر للشريف المرتضى ممثل أهل الشيعة ثم نختم كلامنا برأي إمام الحرمين.

فحمد بن محمد الخطابي "319-388 هجرية" أحد أكبر من كتبوا عن إعجاز القرآن. في رسالته "بيان إعجاز القرآن" تكلم فيها عن وجوه إعجازه وتوقف عند القول بالصرفة وعرفها بأنها صرف الهمم عن المعارضة وإن كان مقدورا عليها. ثم شرح هذا التفسير بقوله لو أن الله أرسل نبيا لقوم من الناس وقال لهم آيتي أن أخرج يدي أو أن أمد رجلي ولا يقوى أحدكم أن يفعل ما أفعل، ولم يستطيعوا أن يفعل مثل ما يفعل وهم قادرون عليه لصحت معجزته وثبت عجزهم ولم يعجزوا لعارض ألم بهم بل لأن الله صرف هممهم عن مجاراته. فلا يهم حجم المعجزة أو مقدارها بل المهم هو قدرتها على التأثير والإقناع بالحجة والبرهان.

فالخطابي في القرن الرابع يعزف ما كان يعزفه النظام في القرن الثاني وهو أن الصرفة صرف الهمم مع قدرة الناس على الفعل. وما ذلك إلا لإرادة إلهية محضة، ومع ذلك لم يتهمه أحد بنقص في معتقده مثلما اتهموا النظام الذي آمن بأصلين لا يتطرق إليهما شك هما القرآن والعقل.

وأما الشريف المرتضى "355-436 هجرية"، فلا تقل شهرته بالقول بالصرفة عن شهرة النظام. وقد ألف فيها كتابا أسماه "الموضح عن وجه إعجاز القرآن" وسع فيه القول في الصرفة غير أنه لم يصل إلينا وبقيت منه أقوال تدل على توجه الشريف الرضي في هذه المسألة. يقول: "إن الله سلب العرب العلوم التي لابد منها في المعارضة" ويقول: "إن الفرق بين السور القصيرة وأحسن كتابات العرب ليس واضحا لكل أحد، بالرغم من أن الفرق بين الجيد من كلام العرب والرديء واضح، وإذن فإن الله صرف العرب عن الإتيان بمثل القرآن".

فرأي الشريف الرضي أكثر خطورة من رأي النظام، لأنه يرى أن العرب كان لديهم العلوم والمعارف التي تمكنهم من معارضة القرآن أو الإتيان بمثله لكن الله سلبها منهم. أي أن

الله سبحانه سلبهم الأدوات التي تساعدهم على معارضة القرآن، فأصبحوا عاجزين. فالعرب لم يتمكنوا من أدوات التحدي وقد عرفوها من قبل ولكنها وقت الحاجة إليها لم يجدوها بعد أن سلبها الله منهم.

وأما الجزء الثاني من رأيه فيقرر أن القرآن ليس مستوى واحدا من حيث البيان البلاغي فهو متفاوت البنيان ويتجلى هذا التفاوت كما يرى المرتضى في السور القصيرة التي لا يبدو فيها ما يجعلها تمتاز عن أحسن كتابات العرب مع وضوح الفرق بين الجيد والرديء من كلام العرب. وعدم وضوح امتيازها عن أحسن كتابات العرب مرده إلى الصرفة وليس إلى نظمها في ذاتها وأنها كتابات مثل كتاباتهم تتفاوت من حيث الجودة والرداءة.

والفرق الكبير بين قول النظام بالصرفة وقول المرتضى أن النظام بنى قوله بالصرفة على أساس مبدأ العدل والتوحيد وكان يواجه بهذا القول فريقا من الناس الذين ينكرون النبوة والمعجزات. أما المرتضى فقوله مبني على تفاوت الصياغة في القرآن وعلى عجز العرب عجزا خارجا عن إرادتهم. فقد سلب الله علومهم منهم وقت الحاجة إليها. ونشعر في كلام المرتضى بحضور التأثير الأشعري الذي يؤكد أن فعل الإنسان ليس من صنعه وليس مجبرا عليه بل هو كسب. فالله يخلق القدرة في الإنسان حين يهم بالفعل ليختار ما يريد أن يفعل. فالقدرة لله والفعل للإنسان. ولعلنا نلحظ أن القول بالصرفة في القرن الثاني انتهى إلى نهاية بعيدة عند المرتضى في القرن الرابع والخامس الهجريين وأساسها هو النظر إلى النص من خارجه وليس اعتمادا على بيانه ونظمه.

أما الإمام الجويني "419-478 هجرية" إمام الحرمين فقد صرف النظر تماما عن القول بفصاحة القرآن ونظمه دليلا على إعجازه ليؤكد أن الصرفة هي القول الوحيد لتفسير الإعجاز. قال: "فليعلم المشتهي لك أن من رام أن يثبت إعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادة، مجاوز في الفصاحة لأقدر البلغاء واللسن والفصحاء، فقد حاد عن مدرك الحق" ثم يفسر رأيه هذا بالقول بأن من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن إلى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء. ومن تكلف إثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا. ولو ظهرت زيادة في مرقى القرآن عن رتب الكلام،

فليس فيه مقنع. فإنه قد يبقى في بعض الأعصار رجل تفرد في شعر أو نثر لا يدرك شأوه. وقلما يخلو عصر من مبرز لا يوازى في فنه. ولا يثبت الإعجاز بمثل ذلك.

ينص الجويني على أن التماس سر إعجاز القرآن ليس في فصاحته أو في جزالته" وأن هذه الجزالة ليست خارقة للعادة، وأن بيان القرآن ليس مجاوزا لأقدر البلغاء واللسن والفصحاء وأن من يقول بذلك يحيد عن الحق. ثم يستعين بالتاريخ الأدبي دون أن يحدد عصرا من عصوره ليؤكد رأيه فنثر العرب ونظمها عبر العصور يتضمن نماذج بيانية راقية فلا يخلو عصر من مبرز لا يوازى في فنه، أو رجل تفرد في شعر أو نثر لا يدرك شأوه، وأن من يطلب سر الإعجاز في الفصاحة والبيان قد ضل ضلالا بعيدا ولا يثبت الإعجاز بمثل ذلك. ولكن الجويني لم يحدد مفهوم الصرفة هل هي الصرفة التي قال بها النظام أو التي قال بها الشريف المرتضى، واكتفى بترسيخ نواة رأيه وهي أن لغة القرآن ليست خارقة للعادة تمهيدا للقول بأنه معجز بسبب مصدره العلوي.

ومما سبق نصل إلى أن القول بالصرفة تفسيرا لإعجاز القرآن منذ بدأ في القرن الثاني الهجري لم يتوقف وأعتقد أنه لن يتوقف، وأن من مشوا في هذا المسار كانوا من الفرقاء من المعتزلة والشيعة والسنة والأشاعرة على اختلاف التوجهات داخل كل فريق. كما أن القول بالصرفة إذا كان قد ترك النظر إلى صياغة القرآن وبيانه وركز على المصدر الإلهي، فإنه قد شحذ الهمم في الاتجاه المقابل وهو لغة القرآن لينشط فرقاء جدد بحثوا عن الإعجاز في داخل النص وقدموا إنجازات متفاوتة من حيث المنهج والنتائج.

2016/12/15

مع أهمية القول بالصرفة تفسيرا لإعجاز القرآن، فإنه لم يكن واحدا عند كل من قال به، ولم تكن مصادره واحدة كما بينا في المقالة السابقة. والقول بالصرفة لم يقترب حقيقة من تفسير مسألة الإعجاز وهي مسألة مختلف عليها عند المؤمنين بالقرآن، وعند غير المؤمنين به. فمن رد إعجاز القرآن إلى مصدره، لم يقل أكثر مما قال القرآن عن نفسه ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: 29]. و﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]. واكتفي بأنه من عند الله ولم يفسر وجها من وجوه إعجازه. فالله سبحانه حين أنزل القرآن للناس لم يكن حجة لنبيه مثل حجة العصا لموسى أو الطب لعيسى، نقصد لم يكن حجة وقتية شهدها فريق من الناس وصارت شهادتهم برهانا عليها وتواتر القول بها عبر النقل والسماع. ولكن القرآن الذي نزل منجما خاطب الناس الشهود بكونه معجزة وحرض من ينكر على أن يأتي بشيء من مثله. ولما اكتمل نزول القرآن وصار بين دفتي المصحف المعروف لم تزل حجته بزوال الشهود من الناس، بل اكتملت وصارت مجالا للبحث الذي يبتغي الفهم كما يدعو القرآن نفسه الناس جميعا لتدبر آياته، وأولي الألباب للتذكر وأن هذا القرآن عربي. لذا فالقول بالصرفة ليس كافيا لتوضيح المراد وهو فهم هذا القرآن وتدبره.

ولم يكن قول النظام بالصرفة إلا قولا محرضا على التفكير والبحث والتأويل وداعيا إلى مزيد من تعدد الآراء. فقد نشأت حوله أقوال بالصرفة كما فهمها، وأقوال أخرى متباينة معه. ومن هذه الأقوال، قول الإمام الجويني إمام الحرمين الذي أعلن القول بالصرفة قولا واحدا رافضا القول بغيره. فمن يقل بفصاحة القرآن أو نظمه، قد ضل ضلالا بعيدا على حد قوله لأن القرآن من هذه الجهة يشبه أقوال كثير من الفصحاء والبلغاء، وأن البلاغة في كل عصر متغيرة متفاوتة ولا يخلو عصر من العصور من بليغ مبرز لا يوازى في فنه. وربما

كان الجويني يسعى إلى نفي علو القرآن عن مدارك الناس وأفهامهم. وما نزل القرآن إلا ليصل إليهم. لذا فحجته لا تكون في بيانه، بل في مصدره العلوي الذي تشهد به كل آياته.

فالقول بالصرفة في تقديري بحث في المطلق. والعلم يصعب عليه البحث في المطلق والماهيات. لذا كان الجاحظ صاحب الفضل في توجيه دفة البحث في إعجاز القرآن إلى وجهة علمية قوامها اللغة وميدانها مجمل القرآن كله مستفيدا من علمه باللغة العربية وأساليبها في التعبير، ومن علمه بأشعار العرب وخطبها، ومن طرائق تعبيرهم في المحافل والمنتديات يؤكد ذلك كتابه البيان والتبيين، كما أفاد من اطلاعه على الثقافة المنقولة من الفرس والهند واليونان وغيرهم.

وكما قلت، كان قول النظام بالصرفة قولا تحريضيا وجدنا آثاره في قول الجاحظ: إن القرآن معجز بنظمه. فقد سرى هذا القول عبر القرون الرابع والخامس والسادس ومثل اتجاها كبيرا سواء على مستوى النقد والبلاغة، أو على مستوى التفسير ونعني هنا تفسير القرآن.

ونحاول أن نقف في هذه المقالة والمقالة التي تليها عند هذه المقولة وكيف تكونت حولها أبحاث مفسري الإعجاز وكيف استوت هذه المقولة لتكون أهم نظرية لفهم النص سواء أكان شعرا أم قرآنا، أعني نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وكيف أفاد منها الزمخشري في تفسير "الكشاف" وفي نموذج كتبه مفسرا سورة "الكوثر" وحدها للتدليل على إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم أو النظم كما قال الجاحظ.

لم يكن الجاحظ غافلا عن الجدل الدائر في أو ساط المعتزلة عن حقيقة القرآن. هذا الجدل الذي كانت الصرفة إحدى نتائجه على نحو ما بيناه عند النظام. وكان للجاحظ موقف معلن من مسألة الصرفة التي لم ينكرها ولم ينكر أن القرآن معجز "بنظمه البديع". هذا الجمع بين القولين المتقابلين جر عليه اتهامات كثيرة وشكوكا في معتقده مما يستدعينا لتوضيح هذه المسألة.

كان الجاحظ مثل كل المعتزلة مشغولا بمسألة حرية الفعل وهي التي كشفت عن موقفين: الأول أن الإنسان مسير عند أهل السنة، والثاني أنه مخير كما يرى أهل الاعتزال.

وكان من رأي الجاحظ أن الإنسان "مسخر" وقد جمع هذا المصطلح بين التسيير والتخيير ويوضح الجاحظ مفهوم التسخير. فأفعال الإنسان في ظاهرها تشير إلى أنه مخير والدليل رضاه عنها وسعيه إليها وإتيانها بمحض إرادته. إنه يختار أسماء ولده، ويختار نوع عمله، والبقعة التي يسكن فيها ونوع الحياة التي يعيشها، وقد لا يعجب اختياره الآخرين. قد يختار أقبح الأسماء وأحط المهن، وأردأ الأماكن، وأخشن أنواع العيش، ومع ذلك تراه معجبا باختياره فخورا به سعيدا باهتدائه إليه والسبب اعتقاده أن ذلك محض اختياره، على حين أن ذلك في الحقيقة هو ما سخره الله له، ويسره إليه، وحببه فيه.

ويبرهن الجاحظ على صحة رأيه بأن هذا "التسخير" للخلق إنما كان لمصلحتهم. وما كانت مصلحتهم تتم على أحسن الوجوه لو أن كل إنسان قد ترك لاختياره.. ولنا أن نتصور كيف كانت تكون حياة الناس لو أن كل إنسان اختار لنفسه ولولده أحسن الأسماء، واختار أرفع المهن، وحرص على أن يسكن أخصب البقاع وأحسنها، وأن يمارس أكثر ألوان العيش ترفا؟ ومن الذي يقوم بأدنى أدنى الحرف؟ ثم من يعمر البقاع الصعبة القاسية، إذا كان الجميع سينصرفون إلى ما اختاروه من الأماكن الخصبة السهلة؟

هذا التسخير الذي يتضمن اختيار الإنسان أفعاله ورضاه أو سخطه عليها وسعيه إليها أو تراخيه عنها، يشير إلى أن علم الإنسان مهما اتسع محدود، وأنه في الحقيقة ميسر لما خلق له، وأن علم الله أشمل من علمه، وهنا تلتقي الصرفة مع التسخير وتقترن به. فالقول بالصرفة جاء مقرونا بالقول بالتسخير عند الجاحظ، ولم يكن مقرونا بالقول في الإعجاز. يقول الجاحظ عن الصرفة في تفسير موت سليمان: "ولولا الصرفة التي يلقيها الله تعالى على قلب من أحب، ولولا أن الله يقدر على أن يشغل الأوهام كيف يشاء، ويذكر بما يشاء، وينسي ما يشاء، لما اجتمع أهل داره وقصره (سليمان) وخاصته ومن يخدمونه من الجن والإنس والشياطين على الإطباق بأنه حي". فالصرفة عند الجاحظ تعدت مجرد الانصراف عن معارضة القرآن إلى الدلالة على نوع من توجيه الله لعباده، أو سلبهم القدرة على علم شيء أو عمله من أجل مصلحتهم، تماما كما كان التسخير توجيها لهم إلى عمل شيء أو اختياره. على حد تعبير عبدا لحكيم راضي في تقديمه لكتاب الحيوان.

هذا الفكر العقلي الراقي حول الصرفة والتسخير وفعل الإنسان، كان دفاعا عن القرآن أيضا وعن العقيدة، وهذا ما دفع الجاحظ للقول بأن "المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك. فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير".

فالمعاني التي يقصدها الجاحظ هي المادة الأولية المتاحة في كل زمن وفي كل مكان وهي وحدها لا تصنع أدبا ولا تفرق من حيث القيمة بين نص ونص ولا تضفي عليه أية مزية، ولا تحقق لصاحبها تميزا، ولا تمنحه مكانة لمجرد القول بها. هذه المادة الأولية قد تكون متشابهة بين أناس وأناس ومنها ما هو مشترك عام بين البشر على مدى الأزمان. فالحق والخير والجمال والصواب والخطأ والثواب والعقاب والجنة والنار، وغيرها من المعاني تمثل مشتركا عاما نجدها في الكتب السماوية كما نجدها أو نجد بعضها في كتب الديانات الوضعية، ولكن وجودها في حد ذاته لا يعطى أولوية لكتاب على كتاب، وما يفرق في حالة القرآن هو "النظم البديع" بالإضافة إلى ما يحتويه من علوم الغيب والشهادة. وقد تحدث الجاحظ هنا عن الشعر والمعاني وتفاوت قصائد الشعراء من حيث القيمة على أساس قدرة المبدع على الصياغة والتصوير "فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير" وليس على أساس المعاني المطروحة في الطريق.

فالشعر صناعة لغوية، مفرداته ونظامه اللغوي من معين اللغة بوصفها أداة عامة يتوسل بها كل الناس، وله لغته الخاصة التي هي "ضرب من النسج" يخص كل شاعر يكشف به عن قدرته على اكتشاف القدرات الكامنة في نظام لغته، كما أن هذه اللغة" جنس من التصوير. فالشعر كما يراه الجاحظ يسير في دربين: التركيبي، والدلالي، وفيهما يكمن الإيقاع. غير أن هذه الطبيعة الخاصة بالشعر تصله بغيره من الفنون كالرسم والموسيقي والتشكيل بحيث يتجلى الشعر بين فنون كثيرة ومماثلة.

هذا الفهم المبكر لطبيعة الشعر الجمالية، قد وعى من جانب آخر، مبدأ النص الذي يتضمن كل مقومات النص ومنها التأليف والنظم، وهذا ما اعتمد عليه الجاحظ في قوله

"بالنظم البديع" تفسيرا لإعجاز القرآن. هذا التأسيس الذي وضعه الجاحظ في القرن الثالث انطلق منه الرماني والباقلاني، وبلوره على نحو نظرية ذات أسس نحوية وجمالية، عبد القاهر الجرجاني.

فالرماني في رسالته "النكت في إعجاز القرآن" يرى أن البلاغة: ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها فهو معجز وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس" وأما البلاغة فهي "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" وتعريفه يركز على جانبين: المعنى، والصورة أو اللفظ. والمقصود هنا باللفظ هو التراكيب التي تتجلى فيها المعاني بحيث تتواءم مع السياق العام للكلام. ونشير هنا أن الرماني يرى أن الكلام ذو مستويات تبدأ بالأعلى وتنهي بالأدنى. وكأن هذه المستويات أنماط معلومة استقر عليها المنشئون والمتلقون وهذا ما جعله يضع القرآن في الطبقة العليا بعيدا عن أية مماثلة أو منازعة. هذا التفكير البلاغي جعله يرى أن كل القرآن من حيث الصياغة والأسلوب في مستوى واحد، مع أن القرآن نص طويل، متعدد السياقات، متعدد الأغراض، وهذا ما يدعو إلى القول بالتفاوت بين سور هذا الكتاب من حيث النظم ومن حيث التأثير في المتلقي. فسورة "الكوثر" ليست هي سورة "ص" مثلا أو "الرحمن" ولكننا مع ذلك نلحظ أن البذرة التي ألقاها الجاحظ في تربة الدرس البلاغي لم تمت. فالجاحظ في بيانه السابق لا ينكر التفاوت بين المبدعين، ولا بين نصوص المبدع الواحد، ولا بين نصوص هذا أو ذاك من الشعراء ممن يقولون في موضوع واحد كوصف الخمر أو الخيل مثلا.

ولكن هذا التفاوت رفضه البلاقلاني بعد أن قبل القول بنظم القرآن تفسيرا لإعجازه، فالقرآن على الرغم من طوله ليس متفاوتا بل هو على نمط واحد من الجودة والسمو عل اختلاف المقامات القول وتعدد الأساليب. فمن مظاهر إعجاز هذا النظم عنده أنه قد ورد على غير المعهود من نظم كلام العرب وألوانه المعروفة في الشعر والنثر. وهذا ما دعاه إلى لزوم مالا يلزم وهو إثبات فساد النظم في قصيدتين من عيون الشعر إحداهما لامريء القيس والثانية للبحتري. لقد هدم الأساس البياني الذي انطلقت منه مسألة

الإعجاز والتحدي حين أخرج شعر العرب وهو المعيار من دائرة النماذج التي يقاس عليها. ولم يكتف الباقلاني بذلك بل أنكر أن تقاس بلاغة القرآن ببلاغة العرب أو البشر كما عرفناها وهو بذلك جعل مسألة المعجزة عصية على الفهم، خارجة عن نطاقها الذي أتت من أجله وهو أنها دالة على نبوة النبي من جهة، وأنها يمكن فهمها والتواصل معها من جهة ثانية. فالقرآن جاء للناس كافة يحمل رسالة مركبة من الاعتقاد والأخلاق. فإن تضمنت معجزته جمالا في ذاتها، فلا قيمة له إن لم يتح للإنسان فهمها وسبر أغوارها. كل ذلك لم يفطن إليه البلاقلاني وكأنه أضاع نيته الحسنة بوسائله غير الحسنة.

2016/12/23

بنى الجاحظ موقفه من قول النظام بالصرفة على أساس عقلي محض، وهو حرية الفعل. فلم يكن حريصا على نفي قدرة الله وإخراجها من عالم البشر، ولم يكن نافيا لمسؤولية الإنسان عن فعله بحيث يجعل وجوده سدى أو عابرا بلا أثر. لقد كان واعيا بمبدأ المسؤولية التي تؤسس فكرة الحرية بمعناها الاجتماعي والفلسفي وما يترتب عليها من حساب في الدنيا والآخرة. وتجلى هذا الوعي في قوله بالتسخير الذي يجعل علم الله شاملا وعابرا للأزمان وحواجز المكان ﴿عَـٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾[سبأ: 3]. كما لا يحرم الإنسان من إتيان ما يستطيع من الأفعال.

ومن ثم ارتبط القول بالتسخير عند الجاحظ بحرية الفعل، قبل أن يرتبط بمسألة الإعجاز كما بينا في المقال السابق "الصرفة والبحث المضاد" وجاء القول بالتسخير مفسرا لقوله بالصرفة التي انتهت عنده إلى القول بأن القرآن معجز بنظمه البديع.

ولأن الجاحظ كان في صدارة من يدافعون عن العروبة بوصفها ثقافة وعن القرآن بوصفه عقيدة وأخلاق، جاء الشعر على قائمة اهتماماته العلمية، كما جاءت الفنون الأدبية الأخرى إلى درجة أنه عد الشعر العربي معجزا بالنسبة للأمم الأخرى وأنه إذا ترجم بطل هذا المعجز. وانتهي إلى مقولته الشهير عن المعاني المطروحة في الطريق ليؤكد مبدأين مهمين كانا أساسين في فهم القول بنظم القرآن وتفسيره وهما: مبدأ المتكلم وحضوره، ومبدأ النص والمتلقي. فأما المبدأ الأول فواضح حين صرف الأنظار عن المعنى بوصفه مشتركا إنسانيا عاما إلى خصوصية المعنى التي لا تتحقق إلا على يد المتكلم وما يمتلك من قدرات، فالشأن كما يقول في إقامة الوزن وتخير اللفظ وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك" وأما المبدأ الثاني فواضح حين أكد طبيعة الشعر في الصياغة والتصوير وعقد بينه وبين الفنون الأخرى نسبا قويا ويلتقي النظم بهذين المبدأين من حيث إن النظم تركيب دلالي متميز. فاللغة –

بمفرداتها – نظام من العلامات يمكن أن يتساوى من حيث ما يدل مع غيره من نظم العلامات الأخرى، وتتميز علامات هذا النظام اللغوي بما يمكن أن ينشأ بين مفرداتها من علاقات تكون جملا وبما يمكن أن ينشأ بين هذه الجمل من علاقات أكبر تكون نصا أو نصوصا متنوعة ومتعددة طبقا لشروط إنتاج الخطاب وهي شروط ذاتية تتعلق بالمنشيء وشروط نظامية تتعلق بكفاءة النظام اللغوي وشروط اجتماعية ثقافية تتعلق بالبنية الثقافية والاجتماعية في كل مجتمع حسب مقتضيات كل عصر. فالجاحظ حينما أقر هذين المبدأين، وضع مفهوما للنظم يعتمد على قدرة المتكلم، من جهة، وعلى كفاءة النظام اللغوي من جهة أخرى. وهو بذلك يؤسس نصوصية النص وتعدد النصوص وتنوعها وتفاوت مستوياتها من نص إلى نص، ومن متكلم إلى متكلم طبقا لوظيفة كل نص وسياقه المقامي.

هذا الوعي النقدي الكبير عند الجاحظ بمفهوم النظم جعله يؤكد رؤيته للنص القرآني بأنه معجز بنظمه البديع المرتبط بمقتضيات النظام اللغوي، وبسياقات التلقي والتأويل، ولكن هذا النص القرآني مع ذلك مفارق لما عداه من نصوص. يقول الجاحظ في نص من نصوصه المبعثرة في كتبه ورسائله: "وفرق ما بين نظم سائر الكلام وتأليفه. فليس يعرف فروق النظر، واختلاف البحث، إلا من عرف القصيد من الرجز والمزاوج من المنثور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه، من العجز الذي هو صفة في الذات، فاذا عرف صنوف التأليف، عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام" رسالة العثمانية ص 16.

فالجاحظ مع قوله بالنظم تعليلا لإعجاز لغة القرآن، واستغلاله في فهم لغة الشعر وتحديد خاصيته النوعية، لا يسوى بين لغة الشعر ولغة القرآن، أو بين خصائص كل منهما، فيظل الشعر فنا لغويا تصويريا ذا تقاليد واضحة، ويظل القرآن نصا أدبيا راقيا لا يدانيه شعر أو نثر آخر. وإن كان هذا لا يمنع من التشابه في بعض الحالات، ويؤكد مفارقة القرآن لما عرفته العرب من أنواع أدبية، على الرغم من أن القرآن الكريم قد اتبع في صياغته للمجازات أفضل اساليب لغة العرب ولم يعتمد الضعيف وأن هذه المجازات ليست إلا تراثا

شعريا شاع وانتشر في لغة العرب فأثراها. من هنا، كان مدخل الجاحظ للقول بمبدأ المفارقة. هذا المبدأ الذي نماه الباقلاني وتوسع فيه.

إن مبدأ المفارقة – عند الجاحظ – تأسس في ظل إدراك الفروق النوعية بين ألوان التعبير الأدبية عند العرب، بحيث اختلف القصيد عن الرجز، والخطب عن الرسائل. وهو اختلاف يرتد إلى طاقات كل لون وتقاليده. إذ يمكن القول إنه على الرغم من اشتراك هذه الألوان التعبيرية في بعض السمات – مثل انها فنون أدبية لغوية وذات إيقاع مختلف – فإن كل لون يفارق الآخر فالقصيدة تفارق الرجز، والخطبة تختلف عن الرسالة وتتبدى هذه المفارقة أو الاختلاف في البناء والصياغة اللغوية والجمهور. فالمفارقة إذن قائمة بين هذه الألوان، ولا تقلل من قيمة أي لون أدبي. ومن هذا رأى الجاحظ أن القرآن يفارق بنظمه نظم سائر الكلام وتأليفه مما عرفته العرب، مفارقة لا تقلل من قيمة أي لون من ألوان التعبير الأدبية عندهم، بل تكشف عن خصائص الأسلوب القرآني وتؤسس للبلاغة المفارقة في مواجهة طرق الصياغة الأدبية الأخرى. ولم يكن الجاحظ في حاجة لأن ينفى الشعر ويزدريه ليعلي من شأن القرآن، ولا أن يفصل القرآن عن أساليب لغة العرب وتقاليدهم كما فعل الباقلاني بل على العكس، كما يقول لن يعرف الفرق الواضح بين النظم القرآني، ونظم سائر الكلام إلا من "عرف صنوف التأليف" وهذا فرق جوهري بين قول الجاحظ بالمفارقة وقول الباقلاني بالمفارقة.

ولكي نفهم المفارقة كما قدمها الباقلاني، علينا أن نفهم مراده من النظم. فالجاحظ قال بالنظم وامتد تأثير قوله هذا كما قلنا قبل ذلك إلى كل من أتى بعده. ومن هؤلاء الباقلاني الذي كتب كتابه المعروف "إعجاز القرآن" دفاعا عن القرآن بنفي الشبهات المثارة حوله، وترسيخ معنى الإعجاز كما يراه. ولأن الباقلاني كان أكبر متكلمي عصره، فقد اعتمد على أسلوب الجدل الذي يفند حجج الخصوم بقصد نفيها وكشف تهافتها، وظن أنه وحده عالم عصره وأن من سبقه من العلماء لم يؤدوا ما عليهم من الواجب وقصروا في التماس الأدوات والمعارف، ولم يمنعه هذا من لمز المختلفين عنه في الاتجاه والمذهب ومن هؤلاء الجاحظ لأنه معتزلي ولأنه ممن أسسوا قولهم بإعجاز القرآن في نظمه على البلاغة المستمدة من تقاليد العرب في شعرهم وفنونهم الأدبية وامتد رفضه للجاحظ إلى الرماني

للعلة نفسها وهي الاعتزال والبلاغة وكذا الخطابي الذي رأى أن بلاغة القرآن تتضمن النماذج الثلاثة وهي الراقية والمتوسطة والعادية وذلك طبقا لسياقات القول واختلاف طبيعة المخاطبين.

ومع ذلك فقد لجأ الباقلاني للقول بأن إعجاز القرآن مبني على نظمه ونفى تماما مسألة التفاوت في نظمه وأنه نظم مفارق لكل ما عرفته العرب والبشرية. وأكد أن هذا النظم واقع في طريقة صياغة اللغة وأنه نظام دال على مصدره وهو الله كما أن نظام الوجود دال على خالقه: إذ يذكر في التمهيد أن "ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام وصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومترتبة في الوجود، وليس لها نظم سواها وهو كتتابع الحركات إلى السماء، ووجود بعضها قبل بعض ووجود بعضها بعد بعض".

ويتجه الباقلاني إلى مجال آخر، يكشف عن طبيعة النظم ويوضحه، فهو يربط بين نظم الحروف بتقديمها وتأخيرها وترتيبها في الوجود وبين تتابع الحركات إلى السماء، أي أنه يربط بين نظامين دالين النظام الأول: هو النظام اللغوي. والثاني هو النظام الطبيعي الفيزيقي. وهما نظامان دالان من حيث إن كلا منهما يعد طريقا عند الباقلاني والأشاعرة للدلالة على وجود الله ووحدانيته. فالقرآن من حيث هو بناء لغوى منظم على نحو متميز دليل على وجود قدرة عليا وراءه، تفوق قدرة البشر، هي الله. والعالم الطبيعي بأشيائه ومواده، وكثرته المردودة إلى كل تركيبي منظم، دليل على وجود الله. ويمكن أن نلحظ ارتباط هذين النظامين الدالين: العالم واللغة عند الأشاعرة مما قدمه المحاسبي ت 243 هـ الذي يعده الأشاعرة أساس مدرستهم. فالأدلة عنده دليلان: عيان ظاهر، وخبر قاهر: الأول هو العالم، والثاني هو القرآن والسنة، ولا يعدان دليلين ألا بالعقل الذي يضفي عليهما القيمة الدلالية.

ومن هذا الربط بين النظامين يمكن أن نقول إن الباقلاني قد كشف عن فهمه لفكرة النظم باعتبارها مصطلحا دالا على بنية أسلوبية معينة كما هو دال على وجود الله وقدرته وإن كان لم يفصل جوانب هذه البنية التفصيل الذي يفضي به إلى تأسيس بلاغة خاصة بالنص القرآنى. ومن اللافت للنظر أن الباقلاني حينما رد علة العالم الطبيعي إلى النظام، والنظام إلى منظم، كان بذلك يتوازى مع ما طرحه في موضع آخر، حينما أضاف النظم إلى

المتكلم فإذا كان العالم الطبيعي يخضع لمبدأ النظام المردود إلى منظم وأن هذا العالم يتساوى من حيث الدلالة، مع النظم من حيث هو دال على قدرة الله في كتابه العزيز، فإن النظم لا ينشأ من فراغ – على المستوى الإبداعي – إذ لابد له من ناظم أو مبدع، وهذا ما أشار إليه الباقلاني في حديثه عن شعر أبى نواس إذ يقول "وكذلك تجد لأبى نواس من بهجة اللفظ ودقيق المعنى، ما يتميز فيه أهل الفضل، ويقدمه الشطار والظراف على كل شاعر، ويرون لنظمه روعة لا يرونها لنظم غيره".

ومع إقراره بدور المبدع في نظمه أو أسلوبه، وأن القرآن من جنس البيان اللغوي الفريد، وأنه من معين هذه اللغة، فإنه مفارق لها. فالباقلاني جعل القرآن نصا مغلقا كل قيمته في الدلالة على الله لأن المقاصد الأخرى التي يتضمنها النص لا سبيل إلى معرفتها إلا بالطرق التي تقرها اللغة وتقرها تقاليد الكتابة والتعبير بهذه اللغة، وهذه الطرق يرفضها الباقلاني، كما يرفض البلاغة العربية أو البلاغة عموما بوصفها علما يكشف جوانب من أسرار النص القرآني وتفسر طلاقة إعجازه. وقد وقع الباقلاني في إشكال لم يستطع الخروج منه وهو أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وأنه مفارق لطرائق العرب في التعبير ومباين لشعرهم وفنونهم الأدبية ونماذجها الراقية التي نفاها وحرص على تحقيرها، كما يقول: "إن القرآن بجنسه وأسلوبه مباين لسائر كلامهم، ثم بما يتضمن من تجاوزه في البلاغة الحد الذي يقدر عليه البشر".

2016/12/30

نظرية الكلام ونظرية النظم

انتهى بنا كلامنا فيما قدمناه من مقالات إلى أن القول بالصرفة عند الجاحظ كان مؤثرا في مسار البحث في مسألة الإعجاز فيما بعد. وذلك لسببين أو لهما أن الجاحظ لم يفهم الصرفة على نحو ما فهمها أستاذه النظام ورأى أنها مرتبطة بمفهوم أعم يشمل الفعل الإنساني وهو مفهوم 'التسخير'، ومن أهم أفعال الإنسان التفكير والتعبير، والثاني أنه اتجه بذكائه النادر إلى فهم بنية النص الأدبي عامة فوجدها تنحصر في مبدأين هما: الصياغة والتصوير، واستثمر هذين المبدأين في صياغة مفهوم النظم الذي عده أساسا لتفسير إعجاز القرآن الكريم. وطبق الجاحظ نظريته هذه على آيات كثيرة من القرآن ونصوص وفيرة من الشعر العربي والخطابة وهذا ما دعاه لاكتشاف الفروق النوعية بين نظم القرآن وتشكيله وبين نظم الفنون الأدبية العربية مما حدا به إلى قوله بمفارقة القرآن لما عداه من آداب العرب وتأكيده مبدأ المشابهة والمفارقة معا.

ولم يكن ما توصل إليه الجاحظ أمرا سهلا ولا معتادا، لقد كان قولا جديدا يفتح آفاقا أوسع لمن أتوا بعده ومنهم الرماني الذي سمى النظم باسم 'التلاؤم' والخطابي الذي سماه باسمه إذ به تنتظم أجزاء الكلام وتقوم له صورة في النفس ورأى أن القرآن يتضمن الراقي والمتوسط والمألوف وأن هذا سر إعجازه على طوله وتنوعه وأنه قادر على إحداث التأثير النفسي القوي في وجدان من يتلقاه.

ولم ينطلق الجاحظ فيما توصل إليه من فراغ، بل انطلق من مسألة التوحيد وتصور الذات والصفات وهي المسألة الفارقة بين المعتزلة والأشاعرة. وهي ليست فارقة على المستوى العقدي فقط، ولكنها فارقة أيضا فيما ترتب عليها من فهم معنى النظم وتفسيره وبلورة نظرية شاملة للنظم استوت على سوقها عند عبدالقاهر الجرجاني الأشعري.لقد خاض الباقلاني كثيرا في مسألة التوحيد وطغى عليه الدفاع عن رؤيته العقدية طغيانا كبيرا صرف معظم جهده العظيم عن بلورة جوانب نظرية أدبية تفسر نظم القرآن كما فهمه أو تضع له بلاغته الخاصة أو المفارقة كما كان يريد.

فنحن الآن أمام جهود راقية أسفر عنها البحث في مسألة الإعجاز. الجاحظ وما انتهى إليه سعيه. والرماني والخطابي. والأشاعرة الذين اجتهدوا متعاونين مع رأس النظام العباسي وقتها في إزاحة سلطان المعتزلة الذين لم يفصلوا بين ذات الله وصفاته من منطلق أنه لا يجوز الجمع بين قديمين: الله والقرآن، وأن القرآن هو كلام الله المخلوق الذي جعله دالا عليه سبحانه ودليلا لنبيه وحجة، وأنه بما فيه من نظام لا يتضاد مع نظام الكون، وأنه قابل للفهم والتفسير والتأويل على اختلاف مستويات المتلقين له.

ودان الأمر للأشاعرة الذين واكبوا أفول نجم الخلافة العباسية وتراجعها، ورأوا أن ذات الله وصفاته قديمتان ومن صفاته سبحانه الكلام الذي لا يمكن ان يفارقه فكيف يكون القرآن مخلوقا ومجموعا بين دفتي المصحف؟ أي كيف يكون مفارقا لذات الله وكيف يكون كلام الله محدودا بحدود هذا المصحف أو غيره مهما يكن حجمه، وكلام الله لا ينفد ولا ينتهي؟ وبناء على ما انتهوا إليه، صاغوا نظرية الكلام التي فسرت هذه الإشكالات، وقدمت نظرية النظم المعتمدة على اللغة في الوقت نفسه، أي أنهم أسسوا نظرية النظم وهي نظرية لغوية على أساس عقدي خالص فالأشاعرة يعتقدون أن الكلام لا ينفد. يستوي في ذلك الخالق سبحانه والمخلوق لأن هذا الكلام معنى قائم في النفس لا يفارقها ويستدل عليه بنظام من نظم الدلالات مثل الصوت، أو الحروف المنطوقة أو الكتابة وهي تجميع الحروف حسب المراد وما يقتضيه نظام اللغة، أو الإشارة والرمز.

هذه النظم من الدلالات تتعدد وتتغير في التعبير عن المعاني الكامنة في النفس وقد حصروها فيما عرف بأنواع البيان وهي: الكلام والحال والإشارة والعلامة يؤكد ذلك قول الباقلاني حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم في النفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت، وتارة إشارة ورمزاً.

والفرق بين كلام الخالق وكلام المخلوق هو أن كلام الله قديم لا يتغير ولا يختلف. أما كلام المخلوق فليس قديما ويقبل التغير ويجوز عليه الاختلاف والزيادة والنقصان. ومن زاوية الدلالة على الكلام في النفس، تباين كلام الله عن غيره من الكلام. يوضح ذلك أن

الباقلاني يفرق بين الدال والمدلول. فالقرآن دال على كلام الله من حيث إنه مجموعة من الحروف المتضامة التي صنعت كلمات وجملاً على نحو ما من الأنحاء، ولذا فإنه ليس حكاية عن كلام الله، ولا هو كلام الله لأن "كلامه سبحانه، لا يجوز أن يكون جسما من الأجسام، ولا جوهرا ولا عرضا وأنه لو كان كذلك لكان من جنس كلام البشر ومحدثاً".

وأما المدلول فهو المعنى القديم الذي من صفاته أنه "شيء واحد ولا يتغير" وجهات الدلالة على المعنى القائم بالنفس متعددة، أما المعنى فواحد ثابت، ووصف القرآن بالقدم عند الباقلاني يأتي من هذه الزاوية ولا يأتي من زاوية النظم أو جهات الدلالة التي قد تكون "قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه، وجرى عرفهم به، وجعل لغة لهم" فالنظم حادث وشاءت إرادة الله أن يكون هذا النظم عربيا وعلى حكم أهل ذلك اللسان ومع ذلك يباين كلامهم ويفارقه، هذا النظم الحادث جعله الباقلاني مرادف القراءة التي هي قول جبريل مادام كلام الله صفة لا تفارق ذاته سبحانه على حد قوله "يجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي (ص) نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذى هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن وعلم الله جبريل النظم العربي الذى هو قراءته وعلم هو القراءة النبي، وهو علم أصحابه أن الحروف غير كلام الله تعالى، وإنما هي آلة يكتب بها كلام الله ويتلى وليست نفس كلامه".

فالقراءة بمعنى "اقرأ" مرادفة أو دالة على كلام الله وليست هي كلام الله. وهذه الصورة الصوتية التي أتى بها جبريل هي التي أكدت أمية النبي بمعنى أن لا يكتب، فضلا عن أن يقرأ. والكتابة على النحو العربي دالة على هذا الكلام وتستمد قدرتها على الإعجاز من كونها توقيفية خالصة فهي الصورة التي علمها جبريل الرسول الذي علمها أصحابه ونقلوها على ماهي عليه بين أيدينا إلى الآن. وإذا كانت الصورة الصوتية هي التي نتجت عنها الصورة الكتابية، فإن اللغة بكل نظمها وسيلة أداء محايدة، ومنفصلة عما تؤديه وتصلح في الوقت نفسه لأداء مختلف ومتنوع بوصفها دالة عما تصوره أو تعبر عنه. ومن هنا يصح أن يكون هناك نصان لشاعر واحد وبلغة واحدة ولكنهما مختلفان من حيث الصياغة والتصوير

ومرد هذا الاختلاف هو قدرة المبدع وتفاوت أحواله. وهذا ما دعا الباقلاني إلى التمسك بعلو نظم القرآن على كل ما كتب العرب أو غيرهم من البشر. "فكلام الله مسموع بالآذان، وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات. كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات، كما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث والموجودات".

بناء على ما سبق، فإن نظرية الكلام الأشعرية التي وطد أركانها الباقلاني تعتمد على معنى وعلى تعدد نظم الدلالة. وأن النظم الدلالية منفصلة عما تؤديه بمعنى أن كلمات اللغة ونحوها وصرفها ومعجمها بمثابة قوالب تتشكل بشكل ما يوضع فيها حسب قدرة المتكلم أو المبدع أو المؤدي، وأن هذا الأداء اللغوي مرهون بما نسميه "مقتضى الحال" أو السياق اللغوي والسياق الاجتماعي. ولو خرجنا بهذه النظرية من إطارها العقدي، لوجدنا أنفسنا نتكلم عن نظرية النظم التي محورها "المعنى" بغض النظر عن كونه نفسيا أو اجتماعيا أو قديما أو محدثا أو يزيد أو ينقص أو هو جوهر أو عرض. هذا المعنى هو الذي قصده الجاحظ عندما قال" والمعاني مطروحة في الطريق" شائعة بين الناس جميعا وليست هي أساس المفاضلة بين كتاب وكتاب ولا بين نص ونص وإنما الشأن في جودة النظم. إذن فالجاحظ المعتزلي لم يغب على الرغم من اختلاف المسار الجدلي والعقائدي عن الأشاعرة.

ولم ينجح الباقلاني في توطيد أركان نظرية النظم لكونه أفرغ كل طاقته العلمية في المسائل الجدلية. فقد تحدث في مواطن عدة من كتابه "إعجاز القرآن" عن النظم وتعدد أنماطه والنظم والأسلوب، ودور المبدع في النظم وتفاوت النصوص، ومع ذلك لم يكن من أربه التوصل إلى رؤية لتفسير النصوص ودراستها قدر ما كان مهموما بتأصيل مباينة القرآن لكل ما عداه، والحط من شأن كبار الكتاب والشعراء.

لذلك أفاد عبد القاهر وهو أشعري من نظرية الكلام ومن الباقلاني ومن الرماني والخطابي ومن الجاحظ ومن سيبويه وغيرهم من العلماء وجاءت نظريته على قدمين الأولى: النحو والثانية: البلاغة. وكان عبدالقاهر مشغولا بسؤال مختلف عن السؤال الذي شغل به الباقلاني وهو اكتشاف الفرق أو الفروق بين القرآن وما عداه من نماذج الشعر والأدب عند

العرب مع أنهما يمتحان من لغة واحدة. باختصار كان هذا السؤال سؤالا صحيحا أدي إلى نتائج جديدة. فاللغة واحدة ونظامها واحد ومع ذلك فالشعراء يمتاز بعضهم عن بعض وتتقدم بعض نصوص الشاعر الواحد على بقية نصوصه ومن ثم فأساس التمايز ليس في نظام اللغة ولا في مفرداتها ولا في أصواتها ولا في نحوها لأن كل ذلك متاح للجميع. ومرد التمايز هو المبدع والنص. فالمبدع يمارس حريته في اختيار الألفاظ والتراكيب وتكوين الصور ولكن هذه الحرية محكومة بنظام يتبارى تحت رايته كل المبدعين أو المنشئين هذا النظام هو النحو الذي عده عبدالقاهر نقطة الارتكاز في فهم الفروق بين معنى ومعنى. "فالنظم ليس إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو" مثل الشرط والجزاء والحال والمفعولية والظرفية وغيرها. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحدة منها بخصوصية في ذلك المعنى طبقا لغرض المتكلم أو مقتضى الحال وتتجلى خصوصية التركيب اللغوي في إجراءات أساسية هي: التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف والإضمار والإعادة والتكرار وغيرها مما عرف عند السكاكي بخصائص التراكيب.

ومما ميز النظم أو نظرية النظم أن الحديث عن وضع المعاني في النفس واعتبار ذلك الوضع بما فيه الغرض من الكلام من معاني النحو (النظم) اجتهاد كبير من عبد القاهر لإخراج المقولة الأشعرية حول الكلام النفسي من الغموض والتجريد لتكون ملموسة قابلة للفحص ولسانية صالحة للدخول في الوصف البلاغي للإعجاز أو بلاغة الخطاب التي اعتمدت على المحور التركيبي من ناحية والمحور الدلالي "كل ألوان الصور البلاغية" من جهة أخرى. يقول عبد القاهر:

"وجملة الأمر أن هاهنا كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وآخر قرى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والإشكال في هذا الثالث. وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه. وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته، وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرت في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة. هذا هو الذي أردت حين قلت لك: إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته".

ففي كتابه "الأسرار" جاءت الاستعارة والتمثيل الاستعاري والكناية وكل صور المجاز تحت ما عرف بصور العدول باللفظ عن الظاهر وهذا ما قصد به القسم الأول "كلام حسنه للفظ. وكلام حسنه للنظم" التراكيب. وكلام حسنه للفظ والنظم معا. وهذا يمثل خلاصة ما انتهى إليه عبدالقاهر فقد كتب الأسرار قبل الدلائل وكان حريصا فيه على استكشاف معايير بلاغة الشعر، أما في الدلائل فقد جمع فيه خلاصة تجاربه لاكتشاف بلاغة القرآن دون أن ينفي معايير بلاغة الشعر اعتمادا على مسألة المعنى الذي اتخذ عنده ما يفيد الغرض، أو القيم التي يعتمد عليها الغرض كالعفة والشجاعة وسداد الرأي، أو صورة المعنى ومعنى المعنى.

فأما صورة المعنى فهي الصورة الأولى للتركيب النحوي أو الأسلوبي أو ما عرف باسم "أصول النحو" وأما معنى المعنى فهو المعنى المتولد أو الناشيء من الصورة الأولى. ويدلل عبد القاهر على ذلك بمثال من شعر البحتري يمدح فيه الوزير الفتح بن خاقان:

بلونا ضرائب من قد نرى	فما إن رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا	ت عزما وشيكا ورأيا صليبا
تنقل في خلقي سؤدد	سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف إن جئته صارخا	وكالبحر إن جئته مستثيبا

يقول عبد القاهر إذا استحسنت هذه الأبيات، فالسبب يرجع إلى تتبع معاني النحو في التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف والإضمار والإعادة والتكرار. أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها-أي من الأبيات-قوله "هو المرء أبدت له الحادثات" ثم قوله "تنقل في خلقي سؤدد" بتنكير "السؤدد" وإضافة "الخلقين" إليه ثم قوله "فكالسيف" وعطفه بالفاء مع حذف المبتدأ لأن المعنى لامحالة: فهو كالسيف ثم تكريره "الكاف" في قوله "وكالبحر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرج من الآخر وذلك قوله "صارخا" هناك و"مستثيبا" هنا.

2017/1/5

رأينا كيف انتهى القول بالصرفة إلى قول مضاد وهو أن إعجاز القرآن كامن في نظمه، وأن الالتفات إلى النص القرآني كان التفاتا مبكرا وجدناه في كتاب "مجاز القرآن" كما وجدناه في كتاب "معاني القرآن" وهما من ثمرات العقل العلمي في القرن الثاني الهجري، ورأينا الوعي المبكر بأهمية النص وتركيبه ودلالاته في كتاب سيبويه. وتلاحق هذا الوعي تباعا فيما كتب الجاحظ وخاصة في كتابه الحيوان، وفيما كتب ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن". وقد كان للجاحظ تأثير واضح في كتاب القرن الرابع الذين تعرضوا لمسألة تفسير الإعجاز انطلاقا من فهم الخصائص التركيبية للغة القرآن وهم الخطابي والرماني والباقلاني. وانتهي أمر هذا البحث إلى عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري. انتهى إليه علم النحو والأبنية وعلم الشعر وعلم البلاغة وعلم الإعجاز الذي اتكأ اتكاء واضحا على هذه العلوم. وصارت قضية الإعجاز عنده مدخله إلى الوعي بمستويات الكلام التي تبدأ بالكلام العادي وتنتهي إلى الكلام المعجز الذي يفوق طاقة البشر مما جعله يرفض أقوال السابقين الذين يحصرون إعجاز القرآن في بعض خصائصه الأسلوبية والبلاغية ويؤكد أن إعجازه يكمن في صياغته كلها أي أن كل سوره مهما طالت أو قصرت معجزة وأن اكتشاف هذا الإعجاز ليس وقفا على زمن دون زمن ولا على أمة دون أمة: "خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر. أتعرف له معنى غير أن لايزال البرهان منه لائحا معرضا لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكنا لمن التمسه" دلائل الإعجاز/ شاكر/ 1984/ ص10.

لعلنا نلحظ أن القول بإعجاز النص القرآني كله قول مطرد منذ الجاحظ وأن من قالوا إن القرآن يتضمن كل مستويات القول البليغ وهي المستوى العادي والمتوسط والراقي كانوا يسيرون في الاتجاه نفسه وأن قولهم بهذه المستويات من الخطاب كان مقصودا به المتلقي الذي يختلف في المستوى العلمي والثقافي والاجتماعي واللغوي وغيره من المستويات. فكأن

تعدد مستويات الخطاب جاء ملاءمة لاختلاف مستويات المتلقين في كل زمن وهذا عين ما انطلق منه عبد القاهر في تأسيس نظرية النظم. واستمر هذا الاتجاه سائدا في القرن السادس الهجري لدى صاحب الكشاف أعني جار الله الزمخشري المتوفى عام 538هجرية. فماذا قدم هذا العالم؟

-1 -

ذاعت شهرة الزمخشري بسبب اعتزاله وبسبب تفسيره الكشاف وربما جنى عليه الكشاف جناية كبرى لأن أهل الاتباع والمتشددين رفضوا منهج الزمخشري في التفسير كما رفضوا الاعتزال ومبادئه من قبل. ومع أن للزمخشري في هذا الكشاف إسهامات عظيمة في مباحث علمي المعاني والبيان، فإن كثيرا ممن كتبوا عن تاريخ البلاغة لم يلتفتوا إلى الزمخشري البلاغي بقدر ما التفتوا إلى الزمخشري المفسر المعتزلي. وقد كتب الجويني كتابه الشهير عن الزمخشري ومنهجه في التفسير وبعده كتب أبو موسى كتابه عن البلاغة القرآنية في كتاب الكشاف. وظل الزمخشري فيما أعتقد محصورا بين التفسير والاعتزال والنحو مع أن تراثه متعدد ومتنوع بين النحو والبلاغة والتفسير واللغة وغيرها من معارف عصره.

وللزمخشري - فيما نحن صدده - رسالة اسمها "إعجاز سورة الكوثر" نشرها حامد الخفاف عام 1991م من دار البلاغة ببيروت. يتحدث فيها عن موضوعين مهمين هما: أسئلة الإعجاز وكيف تحقق الإعجاز في سورة الكوثر وهي أقصر سور القرآن. والهدف من التحاور مع هذه الرسالة هو التعرف على ما انتهت إليه نظرية النظم قبل أن تصل إلى السكاكي والتعرف أيضا على ما قدمه الزمخشري في تاريخ علم البلاغة من خلال هذه الرسالة القصيرة.

فمن أهم ما تقدمه هذه الرسالة على قصرها، الأسئلة المهمة التي لخصت تقريبا كل الأسئلة المثارة في مسألة الإعجاز منذ بداية ظهورها. وهي أسئلة شديدة الدقة لغويا وفكريا وتخوض في مناطق ليست معتادة مثل شرف اللغة العربية وعلوها على كل اللغات وكيف أن هذا القول ليس مقبولا ولا يمتلك حجة علمية ظاهرة ولا يكفي أن تكون لغة الوحي لتحظى بهذه المكانة، ويتصل بهذه الأسئلة المهمة سؤال مهم آخر وهو وجوه الإعجاز وكيف

أنها وجوه لا تؤكد عجز البشر عن أن يأتوا بمثل القرآن في الصياغة والنظم والأسلوب وأن قدرة الله هي التي شاءت أن يكون القرآن على ما هو عليه وتستمر هذه الأسئلة لتصل إلى غايتها وهي توضيح مسألة النظم التي نجدها في العربية كما نجدها في غيرها من اللغات. وهل يكفي أن يكون النظم في بعض القرآن دون بعض بما يعني أن بعضه معجز وأن بعضه ليس معجزا مثل ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] و ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ [النصر: 1] وهنا تتجلى بوضوح أفكار الرماني التي أكدت فكرة تباين مستويات الصياغة.

هذا الجانب من الرسالة المتضمن هذه الأسئلة وغيرها هو الجانب المطروح على الزمخشري للإجابة عليه بإقراره أو نفيه وتأسيس أفكار جديدة عليه. وفي الجانب الآخر من الرسالة يتولى الزمخشري الرد والنفي والتأسيس ومما أسسه تطبيق نظرية النظم على سورة الكوثر لتبيين وجوه الإعجاز فيها ويؤكد ما أكده عبدالقاهر من قبل وهو أن القرآن كل معجز وأن إعجازه كامن فيه وأن هذا السر متاح لمن يتزود بأدوات الكشف عنه، وأنه مطروح للبحث في كل وقت وفي كل اللغات.

-2-

أسئلة الرسالة

صاغ هذه الأسئلة الإمام أبو الصمصام. ويبدو أنه أحد كبار ناحية جرجان التي كان يسكنها الزمخشري. وقد جاءت هذه الأسئلة على نحو كلي مترابط فلا تستطيع أن تتخطى أحدها لتصل إلى ما بعده. وتبدأ بالسؤال عن مشكل اللغة العربية: هل هي مختلفة عن غيرها من اللغات وبماذا اختلفت؟ وكيف تختلف من حيث هي نظام من أنظمة التواصل بين الناس؟

ذكرتم أن لغة العرب لها من الفضيلة ما ليس لسائر اللغات. فقلتم قولا غفلا ساذجا من غير أن تشيروا إلى بيان وجه التفضيل وتبينوا وجه الخواص التي لأجلها أحدث وصف الفضيلة والشرف. وما انكرتم على من قال لكم إن لغة العرب وغيرها من اللغات المختلفة

كالسريانية والعبرانية والهندية والفارسية كلها على السواء لا فضيلة لبعضها على البعض، وإنما هي كلها مواضعات ورسوم واصطلاحات وضعت لأجيال الناس للإفهام والإعلام لتكون دلالات على المقاصد والأغراض." فالأصل في كل اللغات المواضعة والاتفاق والرسوم والاصطلاحات بوصفها نظما للدلالة والتواصل هدفها الإفهام والإعلام. فكيف تمتاز العربية عن هذا الأصل دون بيان وجه التفضيل والخواص التي جعلتها في هذه المكانة. ونلاحظ أن السائل لا يستفهم بمعنى أنه لا يسأل عما لا يعرف بل يستدرك على المسؤول أنه أطلق حكما ولم يشفعه بالأدلة والبراهين الكافية وأن المسؤول لم ينكر قول من ساوى بين العربية واللغات الأخرى. فكيف إذن يعلن فضلها على سائر اللغات؟

وينتقل هذا المحاور إلى منطقة أخرى من السؤال تتصل بما ادعاه المسؤول من أن للغة العرب دقائق وأسرارا وأن هذه الأسرار لا يمكن دعواها في المفردات من الأسماء والأفعال والحروف لمجرد أنها عربية وإنما لابد أن تكون هذه الأسرار على تقدير ارتباط الكلم وجعل بعضها يتصل بسبب بعض وينتظم. يقول: "وذكرتم أن في لغة العرب دقائق وأسرارا لا تنال إلا بجهد التأمل وفرط التيقظ. فلا يخفى أن هذه الأسرار والدقائق لا يمكن دعواها في الأسماء المفردة والأفعال المفردة والحروف المفردة، وإنما يمكن دعواها على تقدير ارتباط الكلم وجعل بعضها يتصل بسبب بعض وينتظم. ومثل هذا موجود في كل لسان. وإذا ربطت بعض الكلم ببعض، وراعيت في ربطها الأليق فالأليق. حصل لك المقرر والمقصود. وقارن في هذه القضية لغة العرب وغيرها من اللغات على السواء".

ونخلص من هذا السؤال المحوري إلى أن لغة العرب مثل غيرها من اللغات وإن كان لها ما يميزها عن غيرها فينبغي الكشف عنه وأن ما بها من دقائق وأسرار يعود إلى نظام التراكيب والبنية وليس إلى مجرد الأسماء والأفعال والحروف في صورتها المفردة وهي تتساوى مع غيرها على السواء. والتركيز على محورية اللغة في هذه المحاورة مرده السؤال عن الإعجاز وفيما يقع وكيف يقع؟ وأعتقد أن غاية المحاور هي الوصول إلى أن حصر الإعجاز في اللغة وحدها لا يكفي إلا أن تكون لغة القرآن قد تجاوزت ما تعارفت عليه كل اللغات من طرائق التراكيب والأساليب وعلى رأسها اللغة التي نزل بها القرآن.

لذلك جاء السؤال الثاني مبنيا على السؤال الأول وهو ما وجه الإعجاز؟. "مع العلم بأنه لا يخفى أن القرآن سيد معجزات رسولنا الكريم والعلم بكونه معجزا علم ضروري ولكن الشأن في بيان إعجازه" ويضم هذا السؤال كل الأسئلة التي أثارها السابقون على القرن الخامس عن الإعجاز وهي القول بالصرفة أو القول ببلاغته، أو القول بالتأليف والنظم أو الأساليب ويعرض أقوال المعارضين للقول بأن القرآن معجز بلفظه أو بمعانيه إلى أن يصل إلى القول بنظم القرآن فيقول:

"ماذا أعجزهم؟ وماذا أبهرهم؟ ألفاظ القرآن أم معانيه؟ إن أردت الألفاظ، لا يجب فضل البتة على تقدير الانفراد، لأن الألفاظ لا تراد لنفسها وإنما تراد لتجعل دلالات على المعاني، ولأن الألفاظ التي نطق بها القرآن ليست إلا أسماء وأفعالا وحروفا مرتبطا بعضها ببعض ويستعملونها في مخاطباتهم وكذلك الجمل المنظومة. وإن قال أعجزهم المعاني، يقال له: أليس أنهم كانوا أرباب العقول، وأصحاب الحجى يدركون غوامض المعاني بأفهامهم، ولهم المعاني العجيبة، والتمثيلات البديعة، والتشبيهات النادرة؟"

والاحتجاج هنا مبني على أن المواد الأولية التي يتكون منها الخطاب اللغوي مواد متاحة معروفة سلفا وهي الثروة المعجمية من مفردات الأسماء والأفعال والحروف وأبنيتها الصرفية وتحولاتها الدلالية. وهذه المواد الأولية لا توجب فضلا لأحد على أحد، حتى لو انتظمها معيار التعليق والتراتب النحوي، وكذلك المعاني مهما كانت نفيسة، وأن ما يوجب المزية لنص على نص هو الطابع الفردي أو السمات الفارقة بين نص ونص من حيث التراكيب والدلالات. لذلك يصل هذا الاحتجاج إلى أن مجرد النظم لا يكفي لعلو نص على نص، كما لا يكفي لإثبات المعجزة. إذن فما مرد التفوق؟

يقول: "وإن قال بهرهم النظم العجيب، يقال له أليس معنى النظم هو تعليق الكلم بعضها ببعض ومعرفة طرق تعلقها، كتعليق الاسم بالاسم بأن يكون خبرا عنه أو صفة له، أو عطف بيان منه، أو عطفا بحرف عليه إلى ما شاكله من سعة وجوهه، وكتعلق الاسم بالفعل بأن يكون فاعلا له أو مفعولا إلى سائر فروعه وأتباعه، وكتعلق الحرف كما هو مذكور في كتب النحو. وهم كانوا يعرفون جميع ذلك، وكانوا يستعملونه في أشعارهم

وخطبهم ومقاماتهم. ولو لم يعرفوا وجوه التعلق في الكلم، ووجوه التشبيهات والتمثيلات، لما تأتى لهم الشعر الذي هو نفث السحر." فالنظم في ضوء هذا الفهم الذي يطرحه النص، شأن لغوي محض من حيث طرق تركيب الجملة وما يحكمها من علاقات، ومن حيث علاقة الجملة بالجملة وما نسميه بنية النص الظاهرية بحيث يجوز لنا القول إن هذا النص الذي بين أيدينا يتضمن النظر إلى اللغة والكلام كما نظر دو سوسير. فاللغة نظام عام ذو إمكانات واسعة يتعامل معه كل من يعرفه ويفهم معاييره وهذا النظام في حد ذاته لا يعطي ميزة لمتكلم على متكلم إلا بمقدار ما يحقق المتكلم طوابعه الفردية وسماته الخاصة من خلال استخدام هذا النظام. فالكلام إذن ذو طابع فردي وذو صلة لا تنكر بنظام اللغة، وهذا الكلام تختلف سماته وخصائصه من متكلم إلى آخر أي أنه متعدد وليس له صورة نهائية. وما يحدد الطابع الفردي للنص هو المنشيء أو المتكلم.

وفي حالة القرآن والبحث عن إعجازه يكون الله سبحانه هو مصدر هذا التفرد البياني ومصدر الإعجاز. ولعلنا نتذكر أن نظرية النظم كما أسسها عبدالقاهر عبر التواتر تتضمن القول بتباين مستويات الخطاب وأن الخطاب القرآني يعتلي القمة وحده ولعل هذا ما دعا الزمخشري إلى تحليل سورة الكوثر وهي أصغر سور القرآن ليثبت أن القرآن وإن تفاوتت مستويات الخطاب فيه من سورة إلى سورة، فإنه معجز وأن كل سورة لها ملامحها البيانية الخاصة التي تنفرد بها ابتداء من الفاتحة وانتهاء بالناس.

لذلك كان السؤال المهم في هذه الأسئلة هو لو كان الإعجاز في النظم فلماذا تفاوت هذا النظم وهل تفاوت النظم يعني أن كل القرآن معجز؟ يقول: "ولأن الإعجاز في القرآن لو كان لمكان اختصاصه في الفصاحة والبلاغة لنزل القرآن من أوله إلى آخره في أعلى مراتب الفصاحة ولكان كله على نسق قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ﴾ [هود: 44] وليس كله نزل على هذا النسق، بل فيه ما هو في أعلى مراتب الفصاحة كما ذكرنا، وما هو دونه كقوله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1] و﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر:1]، و﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[الكافرون: 1]. وهذا دليل على أن

العمدة في الإعجاز ليس اختصاصه بالفصاحة والبلاغة ولكن عجز ومنع أحدثهما الله تعالى فلم يشتغلوا بالمعارضة" يقصد العرب وعامة الفصحاء والبلغاء، فماذا كان رد الزمخشري على هذه الأسئلة الصعبة التي تمحورت حول اللغة العربية كما قلنا وصلتها باللغات الأخرى وصلة العربية بالإعجاز ووجوهه مع العلم أن هذه الأسئلة استبعدت كل تفسير للإعجاز ومنه تفسيره بالنظم وركزت على دور المتكلم أو المنشيء أو المبدع وجعلته أساسا لكل تميز وتفوق.

- 3 -

رد الزمخشري

جوهر هذه الأسئلة هو النظر إلى اللغة وإلى تفسير الإعجاز بالنظم نظرا علميا لا نظرا دينيا بمعنى أن السائل ينكر أي فضل للغة على لغة أخرى من منطلق ديني بحت، ويطلب أن تكون دراسة اللغات قائمة على الدرس المقارن الوصفي الذي يعتمد على تحليل الأنظمة الداخلية لكل لغة ومقارنتها بالأنظمة المماثلة وصولا إلى ما يعرف بالكفاءة اللغوية لكل لغة. ولعلنا لاحظنا أن هذا السائل يدرك أن اللغات أنظمة للتواصل تهدف إلى الإفهام والإعلام وأنها أنظمة وضعية خالصة بمعنى اتفاقية وعرفية بين الجماعة اللغوية. وهذا التوجه في السؤال والفهم يتطلب ردا مماثلا ينطلق من المنطلقات ذاتها.

ولكن الزمخشري في رده على مسألة مصدر اللغة وفضلها على اللغات الأخرى انطلق من مسلمة أن "العرب قد صح أن لغتها أصح اللغات، وان بلاغتها أتم البلاغات" ومن القول بتوقيفية اللغة وليس بوضعيتها ثم رتب على هذا التوقيف معيارا اجتماعيا خالصا. فمن ناحية مصدر اللغة يقول: ".. فإن واضع هذا اللسان الأفصح العربي من بين وضاع الكلام، إن لم يكن واضعه رافع السماء، وواضع الأرض للأنام، فقد أخذ حروف المعجم التي هي كالمادة والعنصر، فجعلها مبسوطات فرائد ودافها (خلطها) الواحد فالواحد، وتقلقلت في يده قبل التأليف، تقلقل الدنانير في أيدي الصياريف حين تراهم ينفون زيفها وبهرجها، فتخير من بينها أطوعها مخارج وأحلاها في الذوق وأسمحها، وأبهاها عند السبر،

وأبعدها من مج الأسماع، وأقربها امتزاجا بالطباع، وأوقعها لفحول الأمة الناغمة بأجراسها، وأحسنها طباقا لطرق أنفاسها".

فواضع اللغة العربية الأفصح هو الله من بين وضاع الكلام ولا ندري من وضاع الكلام لدى الزمخشري؟ هل هم أهل اللغة الذين يمثلون جماعتها اللغوية؟ وهل دور هؤلاء هو الدور التأسيسي الأول الذي انطلقت منه اللغة واعتمدت عليه؟ إن كان ذلك، فلعل الزمخشري يقصد مرحلة البداية الأولية أو ما نسميه بأولية اللغة المقترنة بأولية الشعر الجاهلي، ولعله يعتقد أن هذه البداية بداية أوفى وأنضج من البدايات المماثلة في اللغات الأخرى. إذا كان الأمر كذلك، فأعتقد أن الزمخشري يؤمن بنموذجية اللغة في هذه الفترة ونموذجية شعرها، وهذه الفترة هي التي وقع فيها التحدي لذلك رأى أن هذا الواضع شكل صيغ هذه اللغة ونقاها وهذبها وجعلها في أبهى صورة كما يفعل الصيرفي حين ينفي الزائف من الدنانير ويجلو الأصيل.

لذلك اعتقد الزمخشري أن هذا الصنيع جعل الأعاجم يطربون لسماع هذه الصيغ والتراكيب وجعل طربهم هذا حجة على بلاغة هذه اللغة وفرادتها بين اللغات وراح يعلل هذه المسألة تعليلا اجتماعيا ثقافيا.

يقول الزمخشري: "وما طنت-يقصد الصيغ والتراكيب-على مسامع أحد من أجيال الأعاجم إلا أصغى إليها متوجسا، وأصاخ لها مستأنسا، وأمال عطفيه مستغربا، وقال: ما هذا اللسان المستلذ على الصماخ إيقاعه، الحلولى في مخارق الآذان استماعه، المفارق لجميع اللغات والألسنة، المصون من الحروف الملكنة" أما تعليل هذا الأمر فيرده الزمخشري إلى أن حكم المسموعات حكم المبصرات والممسوسات وغيرها من سائر المحسوسات "وما ذاك إلا لأن حكم المسموعات حكم المبصرات والممسوسات وغيرها من سائر المحسوسات، فكما أن الأعين فارقة بين المناظر الغثاث والملاح، والأوجه القباح والصباح، والأنوف فاصلة بين الأعطار الفوائح، وبين مستكرهات الروائح، والأفواه مميزة بين طعوم المآكل والمشارب، وبين المستشبعات منها والأطايب، والأيدي مفرزة لما استلانت مما استخشنت، كذلك الآذان تعزل

مستقيمات الألحان من عوجها، وتعرف مقبول الكلام من ممجوجها، والألسن تنبسط إلى ما أشبه من الكلام مجاج الغمام، وتنقبض عما يشاكل منه أجاج الجمام".

فاستحسان الأعاجم لجمال اللسان العربي، فيه استدعاء للمختلف وادعاء عليه باستحسان ما ليس سليقة عنده ولا طبعا. ومرد هذا الاستحسان والإطراب هو نشاط الحواس اليقظة التي تستجيب لما يتوافق معها وتنفر مما يؤذيها. وهذه الطريقة من طرق الاستحسان يصنفها الزمخشري ضمن طرق العامة من الناس الذين يعتمدون اعتمادا كليا في أحكامهم على المدركات الحسية، ويقابل بينها وبين طرق الخاصة وهم العلماء. يقول: "وهذه طريقة عامية يسمعها ويبصرها ويسلمها ولا ينكرها من يرى به شيء من طرف" والسؤال الذي يفرض نفسه لماذا لجأ الزمخشري إلى العامة من الأعاجم لإثبات علو شأن العربية على غيرها من اللغات؟ يبدو لي أن آثارا باقية من الشعوبية مازالت فاعلة. فالشعوبيون كلهم لم ينكروا فضل العرب، ولم ينكروا فضل العربية على سائر اللغات من منطلق عاطفي ديني خالص وهو محبة الرسول عليه الصلاة والسلام ومحبة أهله ولغته وكتابه الذي جاء بهذه اللغة فأعلى من شأنها. واللجوء إلى عامة الناس لجوء إلى قاعدة عريضة واسعة مكنت لانتشار هذه اللغة واستحقاق مكانتها من منطلق اعتقادهم بقدسيتها.

أما الطريق الثاني لإثبات رأي الزمخشري وهو الدفاع عن مكانة العربية، فهوما عني بتدوينه العلماء من علوم العربية وأهمها في نظره علمان هما علم الأبنية، وعلم الإعراب. يقول: "وأما الطريقة الخاصية التي تضمحل معها الشبه، ويسكت عندها المنطيق المفوه، فما عني بتدوينه العلماء، ودأب في تضييفه العظماء، في ألفاظ العربية وكلمها من بيان خصائصها، ونوادر حكمها مما يتعلق بذواتها ويتصل بصفاتها من العلمين الشريفين وهما علم الأبنية وعلم الإعراب". ثم يورد بعد ذلك أدلة نقلية تعتمد على نصوص من بلاغة البلغاء ليصل إلى نهاية مسعاه وهي الرد على ما وجه إليه من الأسئلة، يقول: "وكفاك بما عددت عليك من أدلة متقبلة، وشهودا معدلة، على أن هذا اللسان هو الفائز بالفصل، وأن ما عداه شبه به إلى العسجد، وشب إلى زبرجد" فما عدا هذا اللسان هو نحاس بجوار الذهب، وحجر جيري بجوار الزبرجد.

أما رده على مسائل الإعجاز وأهمها مسألة النظم الذي عده السائل قاسما مشتركا بين كل اللغات، وأن العرب يدركونه ويقدرون عليه، وأن قليل القرآن معجز مثل كثيره، فقد اكتفى الزمخشري بقراءة سورة الكوثر على هدي من كتابه "الكشاف" الذي كتبه قبل أن يكتب هذه الرسالة.

-4-

استثمر الزمخشري مفهوم النظم كما استقر قبله في دراسات عبدالقاهر الجرجاني ولم يقف عند جانبه النحوي أو الصرفي فقط ولكنه تخطى البنية النحوية إلى ما عرف بمعنى المعنى أو المعاني الثواني والتفت إلى الجوانب الدلالية المتمثلة في الصور البيانية. ولو نظرنا على سبيل المثال إلى ما قدمه من فهم للنظم عبر تفسيره سور القرآن الكريم، فيمكن أن نقف عند قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَـٰطِـِٔينَ ۝٨ وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ [القصص: 8-9] يقول الزمخشري: فإن قلت: وهم لا يشعرون حال فما ذو حالها؟ قلت ذو حالها آل فرعون. وتقدير الكلام: فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقالت امرأة فرعون كذا وهم لا يشعرون أنهم على خطأ عظيم في التقاطه. وقوله "إن فرعون" الآية جملة اعتراضية واقعة بين المعطوف والمعطوف عليه مؤكدة معنى خطئهم. وما أحسن نظم هذا الكلام عند المرتاض بعلم محاسن النظم".

فنظرته إلى نص الآيات نظرة قائمة على ترابطها فيما بينها وليست محدودة بحدود الجملة النحوية وعلى تأكيد دور الروابط في الكشف عن العلاقات بين الجمل والكشف عن الفروق المعنوية الدقيقة. فقد توقف عند الجملة الأخيرة ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ ليبحث عن صلتها المعنوية بما سبقها من جمل، كما توقف عند الجملة الاستئنافية ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ﴾

وعدها جملة اعتراضية واقعة بين الجملة الأولى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ﴾ هي المعطوف عليه وجملة ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾ وهي المعطوفة باحثا لها عن دور في المعنى العام.

وقد نظر إلى سورة الكوثر عبر مستويين: الأول السياق الخارجي، والثاني: السياق الداخلي وتأثير الأول في الثاني متمثلا في الصياغة اللغوية على نحو مخصوص كما ورد في فقرات السورة. فأما السياق الخارجي فهو أن الرسول لم يكن له ولد والبيئة التي يعيش فيها تعتز بالبنين دون البنات ولو كان نبيا لرزقه الله بالبنين كما رزقه بالبنات. فهو أبتر أي مقطوع الذكر من عقبه. وقد حمل وزر هذه المعايبة العاص بن وائل بن هاشم السهمي أحد وجهاء الجاهلية ونديم هشام بن المغيرة. وعماد هذه المعايبة عماد ثقافي اجتماعي واضح. فمع أن الرسول قرشي هاشمي ذو نسب أصيل لا ينكره أحد من قومه في مكة، فإن شدة العداء أثمرت قسوة الهجاء. ولم يكن أقسى على الرجل في هذا المجتمع من أن يعاب بالأبتر التي تعني فقر القوة والجاه، وانعدام الذكر بعد الموت. وكيف يكون الرسول رسولا بين هؤلاء على هذه الحالة ويصدقون أنه على صلة قوية بالسماء وهو محروم من البنين؟

في هذا السياق الذي أشعل ناره العاص بن وائل، جاءت سورة الكوثر التي تضمنت ثلاث وحدات بنائية كبرى هي: إنا أعطيناك الكوثر. فصل لربك وانحر. إن شانئك هو الأبتر. تبدو كل وحدة من هذه الوحدات مستقلة عن الأخرى من حيث البناء والدلالة. فالأولى: خطاب ابتدائي وبشارة على سبيل الحسم والتأكيد. والثانية: أمر بعبادتين الأولى مفروضة والثانية مندوبة. والثالثة جملة اسمية مؤكدة تعلن حكما فاصلا في مسألة من هو الأبتر.

تناول الزمخشري العلاقات الدلالية المضمرة أو غير الظاهرة بين هذه الوحدات التي تتعاضد فيما بينها. وقد انطلق في بيان هذه العلاقات من البنية الظاهرة لكل وحدة. يقول: انظر كيف نظمت النظم الأنيق، ورتبت الترتيب الرشيق، حيث قدم منها ما يدفع الدعوى ويرفعها، وما يقطع الشبهة ويقلعها، ثم لما يجب أن يكون عنه مسببا وعليه مترتبا، ثم ما هو تتمة الغرض فهو ينظر إلى الابتداء في صدر الوحدة الأولى وما به من إسناد إلى الله والمفعول الأول والثاني واختلاف كل منهما عن الآخر. وفي الوحدة الثانية، يختلف البناء إذ يبدأ بفاء

السببية المقرونة بفعل الأمر واللام المتعلقة به ولم تتعلق بفعل الأمر الأخير مع أن الآمر واحد والمأمور واحد. وفي الثالثة يعود البناء إلى صورة الاستئناف بالابتداء في جملة اسمية مسبوقة بناسخ اسمه ليس علما بل صفة مضافة ثم خبرها اسم على صيغة التفضيل المطلق "الأبتر".

ينتقل الزمخشري بعد ذلك إلى المعاني المضمرة في البنية اللغوية الظاهرة فيقول: "ثم تبصر كيف نكت في كل شيء تنكيتان يترك المنطيق سكيتا، حيث بنى الفعل (يقصد أعطيناك) على المبتدأ فدل على الخصوصية، وجمع ضمير المتكلم (إنا) فآذن بعظم الربوبية، وصدر الجملة المؤخرة على المخاطب بحرف التأكيد الجاري مجرى القسم، ما ورد الفعل بلفظ الماضي على أن الكوثر لم يتناول عطاء العاجلة دون الآجلة دلالة على أن المتوقع من سيب الكريم في حكم الواقع والمترقب من نعمائه بمنزلة الثابت النافع. وجاء بالكوثر محذوف الموصوف لأن المثبت ليس فيه ما في المحذوف من فرط الإبهام والشياع، والتناول على طريق الاتساع، واختار الصفة المؤذنة بإفراط الكثرة، ثم بهذه الصفة (الكوثر) مصدرة باللام المعرفة لتكون لما يوصف بها شاملة، وفي إعطاء معنى الكثرة كاملة.

وعقب ذلك بفاء التعقيب مستعارة لمعنى التسبيب، يشتقها معنيان، صح تسبيب الإنعام بالعطاء الأكثر، للقيام بما يضاهيه من الشكر الأوفر، وتسليمه لترك المبالاة بقول ابن وائل (قول الأبتر). وأشار بهاتين العبادتين إلى نوعي العبادات وصنفي الطاعات، أعني الأعمال البدنية التي الصلاة إمامها، والمالية التي نحر البدن سنامها ونبه على ما للرسول من الاختصاص بالصلاة.... وقال (إن شانئك) فعلل الأمر بالإقبال على شانه، وقلة الاحتفال بشنآنه، على سبيل الاستئناف الذي هو جنس حسن الموقع. وذكر الشانيء بصفته لا باسمه ليتناول كل من كان في مثل حاله من كيده بدين الحق ثم يختم الزمخشري هذا التحليل بقوله "فسبحان من لو أنزل هذه الواحدة وحدها، ولم ينزل ما قبلها وما بعدها، لكفى بها آية تغمر الأذهان، ومعجزة توجب الإذعان".

2017 /1 /21

القسم الثالث

يوسف وموسى

1- بين ثقافتين

2- "ولقد همت به وهم بها"

3- حوار الفرقاء

4- "فإذا هي ثعبان مبين"

5- العصا والماء والحجر

6- المجهول أولى

يوسف وموسى

بين ثقافتين

يغلب الحوار على أسلوب القرآن الكريم في سور كثيرة. ومعظم هذا الحوار يدور بين طرفين. في البداية كان حوار الله سبحانه وتعالى مع إبليس. وهو حوار نادر بين الله ومخلوق من مخلوقاته. ثم كان الحوار بين الأنبياء وأقوامهم، ثم الحوار الأوسع بين موسى وفرعون من جهة، وموسى وقومه من جهة أخرى. وتحتاج هذه المستويات من الحوار إلى دراستها من حيث طبيعة الحوار ووظيفته ولغته في ضوء سياقاته المتعددة. وقد لفت نظري اهتمام القرآن الكريم ببيئة الحوار وأعنى البيئة بمعناها الجغرافي والاجتماعي والثقافي. وهنا أجد بيئتين أساسيتين هما بيئة الحضر وبيئة البادية. فيوسف وأخوته هم من أبناء البادية كانوا يعملون بالرعي ويضربون في البادية بحثا عن الماء. وأهل البادية يشعرون دائما بندرة الموارد، والخوف من المجهول وعلى رأسه الموت غيلة، كما يحرصون على اقتناص اللحظة بما تمتلىء به من متعة الحياة في الصيد والطرد والنساء والخمر.

ولم يكن غريبا أن تكون المرأة محل التناقضات عند البدوي. فهي التي يذود عنها ويعشقها حتى الموت، وهي أيضا التي يغازلها ويراودها عن نفسها ويسعى وراء إشباع رغباته منها، وهي التي يقتلها بيديه مخافة عجزه عن حمايتها ورزقها. فهي عنده تبلغ درجة التقديس لما تحمل من أسباب الخصب والنماء، وتبلغ أرقى درجات الغواية. والغريب أن صراع إخوة يوسف لم يكن صراعا على متعة من متع الحياة، بل كان صراعا على امتلاك وجه الأب بمعنى ألا ينافسهم أحد على الاستئثار بعاطفة أبيهم. ولم يكن لهم من منافس حقيقي وهم عصبة إلا الأخ الصغير يوسف. فلم يعطوا لعقولهم فرصة لتدبير ما غير القتل أو الإقصاء ليستأثروا بقلب الأب، وهل من الطبيعي أن يجتمع كل الإخوة على أمر واحد هو العاطفة، ﴿لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: 8] وهل

من الطبيعي أن يتفقوا على تدبيز الإقصاء أو القتل ولا يشذ عن ذلك واحد منهم؟ أهل البادية في حقيقة الأمر تشغلهم ضرورات الحياة المادية، وتأتي المسائل العاطفية والنفسية لتخفف جدب هذه البيئة وقسوتها. فكم حارب أهلها حروبا كثيرة من أجل تحقيق الوجود والسيطرة على أسباب الحياة، ولم نعرف أن حربا نشبت بينهم كان سببها العاطفة مهما تكن مصادرها. لذلك كان شأن إخوة يوسف شأنا فريدا في هذا السياق. ولعل حكاية القرآن الكريم لهذا الأمر تدعونا إلى إعادة النظر في مسألة مكانة العاطفة بالقياس إلى حاجات الوجود وهي حاجات مادية. فما نحسبه ضرورة في حياتنا قد يكون هامشيا في حياة الآخرين، وأن احتياجاتنا للخبز مثل احتياجاتنا للحب. إن فرغ مكان أحدهما أو قل، اختل ميزان العقل وميزان القلب وأن الظرف هو الذي يحكم ترتيب الأولويات. فإخوة يوسف لم يكونوا جائعين ولا معوزين، ولم يكن بهم فقر اجتماعي، ولا نقص في النسب ولا الحسب والجاه، ولكنهم كان بهم جوع عاطفي مع أنهم أكبر من يوسف وأشد وأقوى على طلب العاطفة من مصادر أخرى، ولم يجدوا لها إلا مصدرا واحدا هو الأب الذي امتلك يوسف كل قلبه ولم يدع فرصة لأحد كما يشير ختام الآية ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: 95] فالضلال القديم في نظر إخوة يوسف هو تراخي زمن الحب واستطالته بما لا يوحي بقرب نهايته وفراغ قلب الأب لكل الأبناء.

فقتل يوسف أو إقصاؤه كان هدفا حتميا أو قل وجوديا لا فكاك منه وهذا ما دعاهم إلى كتمان ما يدبرون عن الأب، وإلى كتمان ما اقترفوا من جرم حين عادوا إلى أبيهم عشاء يبكون وقد ألصقوا التهمة بالغائب الأبكم الشارد في فراغ الصحراء وهو الذئب الذي لن يمثل بين يدي أبيهم ليسأله أو يحاسبه وإن كان نور القلب قد كشف زيف ما يدعون ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 18].

ومكانة يوسف تغيرت بعد أن صار رهين غيابات الجب وأقرب إلى أن يكون متاعا. ولنقف عند مفارقتين الأولى حين أخرجه أحد رجال القافلة من الجب، والثانية حين اشتراه أحد رجال مصر. ففي الأولى لم تستغرق لحظة الدهشة والإعجاب إلا زمنا يسيرا وفكروا في التخلص منه بوصفه بضاعة مثل أي بضاعة يحملونها على ظهور الإبل واختصروا كينونته في

عدة دراهم. بل إن أصناف المتاع عندهم كانت أثمن وأغلى من يوسف مع ما يبدو عليه من أمارات الوسامة والنجابة ولم تر أعينهم أبعد من كونه لقيطة طريق يجنون من ورائها ربحا ما أفضل من الحفاظ عليها وإكرامها. ولعل تصوير لغة القرآن هذا الموقف أبلغ من أي تصوير آخر ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾ [يوسف: 20] فقد كانوا حريصين كل الحرص على التخلص منه غير عابئين بما يدفع فيه من مال مهما كان زهيدا.

وفي المفارقة الثانية، نجد الذي اشتراه من مصر، قد شغله أن يوسف الصبي إنسان وأنه مسؤول عنه مسؤوليته عن نفسه وأنه أشار إلى امرأته بما ينبغي عمله من الإكرام وهي كلمة شاملة لكل معاني العناية والرعاية والتقدير الذي بلغ إلى مرتبة أن يكون يوسف ابنا للرجل وزوجه ومن هذا المدخل يتحقق نفعه للرجل وزوجه وليوسف أيضا ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾ [يوسف: 21].

في المفارقتين دهشة ومصير. في المفارقة الأولى لم تطل الدهشة وتوارى ظل الإنسان ويظهر عرض البضاعة والمال، وفي المفارقة الثانية سيطر الحس الحضاري على الموقف وتغلبت ثقافة البيئة المصرية التي احترمت الإنسان ورفعته إلى مرتبة عليا في الحياة والموت وجعلت الموت امتدادا للحياة وفرحا بها. في هذه البيئة تحقق أمر الله ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: 21] وتحدد مصير يوسف عليه السلام الذي صار أمينا على خزائن الأرض وهي خزائن مصر العامرة منذ القدم. فخزائن مصر هي خزائن الأرض. والتعبير في تقديري ليس مجازيا ولكنه وصفي. فخزائن مصر وقتها كانت هي خزائن الأرض بما تحتويه الخزائن من تعدد المخزون وتنوعه وشموله وكفايته وإشباعه لكل المحتاجين.

في هذه البيئة الحضارية، نشأت دراما الرغبة بين يوسف وامرأة العزيز، ودراما الصراع على الأرض بين أهل مصر وبين الوافدين من البدو من نسل يعقوب فيما بعد الذي انتهى إلى موسى وفرعون وحوار من نوع مختلف احتضنته الأرض المصرية لا أعده مجرد حوار بين نبي يدعو إلى الله وبين حاكم لم يستجب، ولكنه أيضا حوار استراتيجي من طراز فريد.

"ولقد همت به وهم بها"

من المثير للجدل، كيف يهم يوسف عليه السلام بامرأة أجنبية عنه؟ يعيش في بيتها وقد ائتمنه زوجها على ماله وبيته وزوجه. ويعترف يوسف بأن هذا الزوج أحسن إليه وهيأ له سبل العيش الكريم ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَاىَ﴾ [يوسف: 23] ومعلوم أن يوسف بعد أن اشتراه هذا الرجل، انتقل من حال إلى حال. ولو نظرنا إلى معطيات هذا الحدث، وجدنا أن شابا فائق الحسن والجمال يعيش في بيت مع امرأة هي سيدة النساء في مدينتها، ويوسف ليس له من القوة والتأثير إلا ما حباه الله به من كرم الخلق، وجمال الخلقة والبنيان. وامرأة العزيز تمتلك السلطة والسلطان: سلطة القوة، وسلطان العز والجمال. ويتوفر لديها الفراغ والرغبة في امتلاك كل شيء ويوسف بالنسبة لها من ممتلكاتها ويحق لها وحدها أن تستأثر به لنفسها التي تبحث عن كل أسباب المتعة واللذة. وهذا ما دعاها إلى مراودته وهي تعتقد أنها تمارس حقها في الاستمتاع بما تمتلك، ولا تمارس فعلا ذميما. أما يوسف فكان موقعه مختلفا كل الاختلاف. فهو رهين هذا البيت الذي آواه وحفظه من الضياع. ولهذا البيت حرمته في نفسه وضميره ولا يستطيع أن يخونه حتى لو تجمعت كل أسباب الخيانة. ولم يكن يوسف يشعر أنه متاع وأنه كلأ مستباح ولم يكن يفكر في أن يمد عينيه إلى ما ليس له.

الموقفان إذن مختلفان. امرأة هي سيدة البيت تمتلك السلطة والسلطان وشاب اكتمل حسنه كما اكتملت قوته وترى أنه من أسباب متعتها فلا غضاضة إن دعته ليواقعها ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلۡأَبۡوَٰبَ وَقَالَتۡ هَيۡتَ لَكَ﴾ [يوسف: 23]. وإن رفض ليسجنن. أما يوسف فقد امتنع ورأى أن اقترابه من هذه المواقعة خيانة لمن أحسن مثواه وهو زوجها.

هذا الصراع بين الرغبة والواجب لم يكن وليد لحظة ولكنه وليد معايشة استغرقت وقتا طويلا من الزمن. فيوسف ذهب إلى هذا البيت صبيا واشتد عوده ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ

﴿ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [يوسف: 22] وظهرت أمارات خلقه الرفيع وسلوكه الراقي على مدى الأيام والسنين، كما ظهرت مخايل حسنه ووسامته، وتكونت خيوط الرغبة في نفس سيدته أيضا على مدى زمني كبير ويبدو أنها كانت تتقرب إليه وتكسر ما بينها وبينه من حواجز نفسية واجتماعية بما يسمح لها أن تراوده عن نفسه بعد أن شغفها حبا. فالمعايشة وتكرار المواقف الجميلة وكسر الحواجز، كل ذلك جعل هذه المرأة ويوسف في موقف صعب.

وقد صدمت هذه المرأة في يوسف، بعد أن ظنت أن العاطفة توطدت بينهما وأن مساعيها الإنسانية جعلته طوع بنانها، وأن من هو مثلها لا يرفضه من هو في مثل موقف يوسف.

ولكن اللافت في سياق الآيات أنها وصفت العلاقة بينهما بـ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: 24] فهل أقدم يوسف على ارتكاب هذا الإثم تلبية لرغبتها أو رغبتهما معا؟ من الطبيعي في ضوء ما قدمناه من تحليل أن تهم به بمعنى أن تتهيأ لتلبية رغبتها وأن تستمتع به بوصفه متاعا من متاعها، ومن الطبيعي أيضا أن تتلاقى الرغبتان المستكنتان في اللاشعور من زمن ليس قصيرا، غير أن السياق اللغوي للآيات لا يؤيد هذا الفهم. ففعل "هم هنا وهم هناك" ليس واحدا في دلالته والدليل على ذلك أن يوسف لم يرتب لهذا الحدث، ولم يتهيأ له، بل فرض عليه فرضا وكاد أن يضعف ويستجيب بالميل إلى تحقيق المواقعة، لكنه توقف عند حد الميل وحديث النفس ولم يتخط هذه الحدود. وفي لغة الآيات محذوف لو ذكر لاتضحت الصورة وهو وهمت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها. يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: إنّ نسبة كلمة (هَمّ) ليست مطلقة لكليهما، فهي مقيّدة في شأن يوسف حيث جاءت جملة ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 24] بعدها، في حين أنّ نسبة (همّ) أي: القصد والتصميم إلى زليخا مطلق بدون قيد أو شرط.

هل كان يوسف عليه السلام مجرد بضاعة اشتراها رجل من مصر ورعاها ونماها حتى آلت إلى ما آلت إليه؟ بعيدا عن قدسية الأنبياء واصطفاء الله لهم واختبارهم لتحمل رسالته للناس، أقول إن يوسف بقدومه إلى مصر عن طريق البيع والشراء أو بغيره، كان حدثا جديدا وفتحا لحقبة زمنية طويلة لم يكن المجتمع المصري مستعدا لها ولا لأطوارها فيما بعد. فقد كان هذا المجتمع مجتمعا متحضرا منظما تحكمه سلطة مركزية تقبع فوق قمة الهرم الاجتماعي والسياسي لها صلة بالسماء تستمد منها قدرتها على السيطرة والتأثير والتوجيه. وكان الشعب المصري يعتقد اعتقادا كبيرا في السر القوي الذي يربط هذه السلطة بالآخرة وبالدنيا وينظر إليها بوصفها الوسيط الذي لا غنى عنه لعبور الدنيا إلى الآخرة بسلام وأمان. وكان يكفيه هذا التصور العاطفي والعقلي لينظم رؤيته للناس والحياة والأحياء وليدرك أن حياة ما بعد الموت ما هي إلا الصورة التي يصنعها الإنسان في الدنيا قبل رحيله إلى عالم الغروب.

هذا المجتمع المستقر عقائديا واجتماعيا واقتصاديا، لم يكن بحاجة إلى من يدخل عليه بيته ليثير الأسئلة والشكوك فيما هو مستقر وثابت. ولم يكن يوسف إلا وافدا طارئا على هذا المجتمع امتلك وسامة فريدة وسحرا أخاذا، كما امتلك موهبة فذة في تأويل الأحاديث والنفاذ برؤيته إلى المستقبل. فيوسف امتلك سلطتين وهو الوافد الطاريء بلا جذور أو أصول ممتدة في تربة هذا المجتمع، سلطة الوسامة وكمال الهيئة، وسلطة التأويل واستشراف المستقبل. وقد أوقعته السلطة الأولى في حبائل الكيد النسوي فرفعته من مرتبة الوافد البسيط إلى مرتبة الفتى الذي تتنافس عليه نسوة المدينة وتغيرت النظرة الاجتماعية إليه بعد أن تبين للسادة عفته وأمانته وهو القادر على أن يستلذ بشراب الرغبة الجموح. ويبدو أن الظرف الاقتصادي الذي لم يشهد المجتمع المصري آنذاك مثله وهو سنوات الجدب والقحط التي هددت تماسكه وبنيانه الاجتماعي، هيأت المسرح ليوسف المؤول ليكون اللاعب الوحيد

الذي أنقذ البلاد والعباد من هلاك محقق، فاستقر ليوسف القياد وامتلك عرش مصر بعد أن صار أمينا على خزائنها.

لقد أحدث يوسف تحولا كبيرا في بنية هذا المجتمع حين استدعى أهله من البدو ليعيشوا معه، ووضع المجتمع بأكمله على محك اختبار القدرة على التفاعل مع الآخر المختلف عنه من حيث درجة التحضر والفكر والذوق والامتزاج الاجتماعي. واستمر هذا التفاعل الحذر حتى ظهور موسى عليه السلام. لقد كان موسى أحد أبناء بني يعقوب الذين استقروا مع أهلهم في مصر ولا نستطيع أن نقول عنه إنه كان وافدا مثل يوسف الذي قال عنه الله ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: 21] فهو ابن المجتمع المصري بامتياز وهو ابن جماعته أيضا بامتياز وهم بنو إسرائيل الذين لم ينصهروا انصهار كاملا في نسيج المجتمع وظلوا يمثلون جماعة تقف على الهامش وتبحث عن الفرصة السانحة لاقتناصها حتى لو كانت ضد هذا المجتمع. ومن ناحية أخرى لم ير فيهم المصريون إلا أنهم أناس غرباء يكفيهم من الفرص والموارد ما هو هامشي. فلم يعتمدوا عليهم في المناصب الكبرى أو الأنشطة المؤثرة ولم يمنحوهم التقدير الاجتماعي ولا الثقة الأخلاقية.

ومع أن بين المؤرخين اختلافا حول مصرية فرعون موسى، فإن الثابت أن الرجل الأول في مصر لم يكن يثق في أحد من جماعة موسى وكان يرى في وجودهم تهديدا لوجوده ولبقاء المجتمع الذي يعتلي عرش حكمه، فاتخذ من التدابير ما يقلل من نفوذهم ومن تعدادهم بالسيطرة على الحمل والإنجاب.

ومع ذلك جاء موسى ونشأ في بيت فرعون وتهيأت له كل السبل التي لم تتهيأ ليوسف من قبل واستطاع بدعوته أن يحدث انشقاقا واسعا داخل البيت الحاكم أولا وبين الحاكم وبين شعبه ثانيا، وبين أبناء الشعب المصري. فقد حظي موسى برعاية أهل البيت الحاكم على غير مراد الحاكم نفسه، وحين اشتد عوده لم ينس أنه واحد من جماعته وقتل نفسا دفاعا عن رجل من شيعته وخشي من العقاب ففر. ثم عاد ليدعو الحاكم والناس للدين الجديد الذي انقسم الناس عليه. ولنلحظ هنا أن تماسك المجتمع المصري ووحدته لم تتعرض لسوء أيام يوسف، وأن تمكين يوسف لبني إسرائيل في مصر لم يتوقف ولم يقل تأثيره بل ازداد

وتضاعف حتى وصل إلى نهاية الحاكم بالموت غرقا وانقسام الناس ما بين مؤيد للحاكم ومؤيد لموسى عليه السلام.

في ضوء هذا السياق نستطيع أن نفهم جانبا من الحوار الثقافي والاستراتيجي بين موسى وحاكم مصر. هذا الجانب الذي نقف عنده ورد في سورة الشعراء التي ابتدأت بتكذيب الناس للأنبياء وعماهم عن كل آية ونكرانهم للشواهد الحسية الدالة على وحدانية الله، ثم انتقلت فاتحة السورة إلى تكليف الله موسى بالذهاب إلى فرعون لتذكيره بدعوة الحق وخوف موسى من بطش فرعون وأنه لايقوى وحده على مواجهته فاستجاب الله له بأن أرسل معه أخاه هارون.

وسياق الأحداث يشير إلى أن موسى يعود إلى مصر بعد أن فر منها خائفا يترقب بسبب فعلته وهي القتل وأنه حين عاد إليها كان قد مر عليه وقت طويل هو الوقت الذي أمضاه في رحلته في سيناء وزواجه من ابنة شعيب وتكليفه بالنبوة والرسالة. والحوار بينه وبين فرعون هو حوار الفرقاء. فموسي ينطلق من تكليف النبوة وفرعون ينطلق من موقع المسؤول عن ملكه وعن رعيته. فخطاب موسى مرهون بتاريخه عند فرعون وهو﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ [الشعراء: 18-19] فموسى في نظر فرعون من الكافرين لفضله وما قدمه له من تربية ورعاية ومواطنة. ثم انحيازه لبني شيعته بقتل الآخر وفراره. إن فرعون لا ينظر لدعوة موسى من زاوية الإيمان والتصديق أو التكذيب بل ينظر إلى من زاوية أنه يمثل جماعة هددت ملكه وهددت التصور العقائدي الذي يحاول موسى أن يزحزحه وهو ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: 38] وأنه ملك هذه البلاد ﴿أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: 51] فالطرفان مختلفان في المصدر والتوجه وهذا ما حدا بفرعون إلى تهديد موسى بالسجن ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: 29] ولم يكن لدى موسى من قوة الإقناع إلا أن يكشف عن قدرة عصاه ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٣١ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ۝٣٢ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الشعراء: 30-33]. ولجوء موسى إلى عصاه لم يكن من موارد قدراته ولكنه تأييد إلهي عظيم لم يعترف به فرعون الذي مازال ينظر لموسى بوصفه أحد الخارجين عليه وممثلا لجماعة تهدد ملكه ومجتمعه. ويبدو أن السحر كان مهنة بلغت شأوا عظيما من القوة والتمكن وخداع الحواس. ومثل السحرة في مملكة فرعون قوة مادية وروحية لايستهان بها مما جعله يحتكم إلى المبارزة بين موسى من جهة، والسحرة من جهة أخرى وقد أغراهم بالقرب منه والأجر العظيم ﴿فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالُواْ لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ ۝٤١ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [الشعراء: 41-42].

لقد انتهى هذا الصراع نهايته المحتومة. فلم يكن موسى طالب ملك، ولم يكن الحاكم معوزا لسلطة روحية إضافية، بل كانت دعوة موسى ملتبسة لدى فرعون بسبب ارتباط موسى بشيعته، ولم يكن بنو إسرائيل على غرار موسى عليه السلام، بل كانوا طامحين إلى المجد والملك مع أنهم ظلوا على حالهم الذي جاءوا به إلى مصر منعزلين خائفين مترقبين للفرصة السانحة وهي التعاون مع القوي العابر المسيطر وقبض الثمن. فكان فرعون ذا نظر استراتيجي بعيد يهدف إلى القضاء عليهم داخل مصر، أو إخراجهم منها كما أتوا ولم يكن يشغله الإيمان بموسى أو الكفر به. وهكذا ظلت ثقافة البدو لم تتغير بعد مكث طويل مع أسباب الحضارة والعمران، وظل نسل يوسف في مصر يخشى الاندماج والتعايش مع المصريين، ويترقب فرصة الانقضاض عليهم مع أن يوسف اعتلى عرش مصر بتمكين رب العالمين وموسى احتضنه البيت المصري فرباه ونماه ورحب به وبرسالته وآمن به ولكن قومه لم يكونوا كما أراد موسى. سلام على يوسف وموسى وعيسى ومحمد وسائر الأنبياء.

تعقيب رافت السويركي

بين "يوسف وموسى"... تفكيك خطاب "حوار الفرقاء"!!

يواصل الأستاذ الدكتور أحمد يوسف تجلياته الحافة بالنص القرآني المعجز؛ وهنا يُشهِر مُكْنَة أحد أسلحته المعرفية في خوض قضية جديدة؛ يحتويها النص لمن شاء أن يقرأ قراءة جديدة؛ ذات طابع سياسي ناعم. أستاذنا الدكتور أحمد يوسف يلفت الانتباه إلى عدة مواقف يبرزها نصه الجميل؛ القابض على "السياسي عبر البلاغي" في حقلي المجال الدلالي لـ "يوسف" و"موسى": – أولاً: "قدوم يوسف إلى مصر، كان حدثا جديدا وفتحا لحقبة زمنية طويلة لم يكن المجتمع المصري مستعدا لها ولا لأطوارها فيما بعد". وهذه العبارة كاشفة لمقدمات تحولات سياسية واجتماعية تبدأ العمل في مجتمع يدخل أزمة غذاء وجودية؛ تتهدده نتيجة عناد الطبيعة التي يسخرها الله؛ لتوفر الشروط الموضوعية للتغيير السياسي والاجتماعي المقبل؛ والاستعداد لها يكون بتوظيف التأويل؛ أي العلم العقلي للإشكالية القائمة. – "لم يكن يوسف إلا وافدا طارئا على هذا المجتمع امتلك وسامة فريدة وسحرا أخاذا، كما امتلك موهبة فذة في تأويل الأحاديث والنفاذ برؤيته إلى المستقبل". عبارة دالة على متغير موضوعي مستقبلي منتظر؛ وما الوسامة والسحر الأخاذ والموهبة التأويلية سوى التعبير البلاغي على جماليات التحديث المرهون بزمنه السياسي الذي ينتصر على العلم التقليدي المهيمن لدى السلطة القديمة والتي تتكىء إليها في هيمنتها على أهل زمانها والرعية. – "هيأت المسرح ليوسف المؤول ليكون اللاعب الوحيد الذي أنقذ البلاد والعباد من هلاك محقق، فاستقر ليوسف القياد وامتلك عرش مصر بعد أن صار أمينا على خزائنها. هذه المقولة تثبت سببية انتصار "حكم العقل" على "حكم القول"؛ وما أحدثه عِلمُ يوسف هو الفعل المنتصر بامتلاك العلم؛ ومهارة العقل ببرامجه وتخطيطاته البراجية؛ في تغيير الواقع للمجتمعات التي تشعر بالأزمة الوجودية. – ثانياً: "لقد كان موسى أحد أبناء بني يعقوب الذين استقروا مع أهلهم في مصر، فهو ابن المجتمع المصري بامتياز وهو ابن جماعته أيضا بامتياز وهم بنو إسرائيل الذين لم ينصهروا انصهار كاملا في نسيج المجتمع..." وهذا الرأي كاشف سياسياً لطبيعة بني إسرائيل التي تحرر من مسلكياتها النبي موسى لاحقاً بعد التكليف بالتبليغ. فهم بالعرقية قوم

منغلقون على ذواتهم وهويتهم؛ ويعانون إشكالية نفسانية لا تجعلهم يندمجون في محيطهم السكاني والاجتماعي. - "لم ير فيهم المصريون إلا أنهم أناس غرباء يكفيهم من الفرص والموارد ما هو هامشي". ومن دون شك فإن هذه العبارة تكشف الصورة النمطية لليهود؛ وكيفية تعامل المجتمعات الحاوية لهم معهم؛ وكيفية تعاملهم مع هذه المجتمعات. إنهم يقدمون نموذج "مجتمع الغيتو" التاريخي! - "جاء موسى ونشأ في بيت فرعون وتهيأت له كل السبل التي لم تتهيأ ليوسف من قبل..." وهذه العبارة تذكرنا بالمبدأ الفلسفي "وحدة وصراع الاضداد"؛ الذي يؤكد أن كل ظاهرة تحمل داخلها كوامن فنائها؛ أو بمعنى آخر "نقيضها" والذي يوصف بقانون "الحركة والتغير". - "واستطاع - موسى - بدعوته أن يحدث انشقاقا واسعا داخل البيت الحاكم أولا وبين الحاكم وبين شعبه ثانيا، وبين أبناء الشعب المصري". وأعتقد أن استخدام الأستاذ الدكتور أحمد يوسف لاصطلاح "الحاكم؛ بيت الحاكم" يدعم الفهم النازع إلى تلك المعلومات التاريخية التي تدور حول أن الفرعون وإن استخدمه النص القرآني؛ لا يعني الفراعنة المصريين القدماء؛ فهناك من العُلماء والمراجع ما يؤكد أنه كان من الهكسوس؛ كما كان "الملك" لقب حاكم مصر أيام النبي "يوسف" من غير المصريين القدماء. - "إن فرعون لا ينظر لدعوة موسى من زاوية الإيمان والتصديق أو التكذيب بل ينظر إليها من زاوية أنه يمثل جماعة هددت ملكه وهددت التصور العقائدي الذي يحاول موسى أن يزحزحه". ومن دون شك فإن هذه العبارة تدعم هذه الفكرة جيداً؛ لأن الفرعون المصري القديم كان "رجل دين ودولة" والدليل يمثله أخناتون بجذوره التوحيدية. فيما حاكم مصر كان يدافع عن مُلك عضوض بعَسْفه وظُلْمه! - "ومثل السحرة في مملكة فرعون قوة مادية وروحية لايستهان بها مما جعله يحتكم إلى المبارزة بين موسى من جهة...". إن السحرة ينطبق عليهم هنا اصطلاح أهل علم زمانهم؛ والمؤكد أنه كانوا أهل خبرة في خداع الناس وإضلالهم؛ ومن قوة حيلتهم وصورتهم النمطية المكرسة تاريخياً وسلطوياً كانوا أصحاب فعالية محيطة بالسلطة؛ يتكىء الحاكم عليهم في شرعنة وجوده وهيمنته؛ فجاء عِلمُ موسى الإلهي ليكشف زيفهم؛ فخروا له ساجدين. - "كانت دعوة موسى ملتبسة لدى فرعون بسبب ارتباط موسى بشيعته، ولم يكن بنو إسرائيل على غرار موسى عليه السلام...". ومن دون شك فإن هذه العبارة البليغة تُعمق الفهم

بحقائق الواقع في زمانها الخاصة بالاشكالية الضخمة التي كانت تربط على غير الحقيقة صورة موسى بقومه؛ بكل سوءات صفاتهم الهادمة للعقيدة السماوية الحق؛ فكانت المشكلة التي قادت الحاكم ليتحول بعدها إلى أيقونة" دالة على مصير الحاكم الظالم؛ الذي أنجاه الله ببدنه ليكون آية لمن يريد الموعظة. ***** الاستاذ الدكتور أحمد يوسف أثابك الله وفتح أمامك آفاق هذا النص القرآني المعجز لتبدع أكثر ولنلتمس منك المعذرة إذا كان في هذه القراءة أي شطط فنحن نحمل وزره. "رأفت السويركي"

فإذا هي ثعبان مبين

عصا موسى واحدة من معجزاته الكبرى. وقد ورد وصفها مرتين إحداهما في سورة الشعراء والثانية في سورة النمل. في الأولى وصفت بالثعبان، وفي الثانية وصفت بالجان. وقد ورد هذا الوصف على سبيل التشبيه. قال تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ﴾ [الشعراء: 32] وفي النمل قال تعالى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا﴾ [النمل: 10]. فكيف نفهم هذين الوصفين لموصوف واحد؟ أو بمعنى آخر كيف نفهم التشبيهين؟

أولا: معجزة موسى معجزة حسية مرئية. والعين هي الحاسة الوحيدة بين كل الحواس التي تتلقى هذا التأثير المباشر. وثانيا: أن موسى إذا كانت معجزته التي أيدت نبوته، معجزة حسية، فقد اعتمدت على السحر. والسحر فن من فنون مهارات خداع الحواس. فالساحر الذي يطعن مساعده بالسكين، يعتقد مشاهدوه أن السكين قد نفذ في بطنه ولو للحظة مشاهدة الطعن اعتمادا على خداع الحواس وأهمها العين التي تدفع بالصورة المرئية إلى المخيلة فتتلقاها كما حدثت في قوة تأثيرها وطغيانها على بقية الحواس مما يوهم العقل بالتصديق أو التسليم بقوة الساحر ومهارته في استخدام أدواته وإقناع مشاهديه. وثالثا: أن موسى توجه بدعوته إلى شعب محدد دون غيره من الشعوب، وإلى حاكم بعينه هو فرعون الذي ربى موسى في بيته، ثم هرب منه موسى بعد أن قتل أحد المصريين. ويعلم موسى أن العودة إلى فرعون ومواجهته ليست مسألة هينة ولا ميسورة. ففرعون من ناحية لا يقبل أن ينازعه أحد في ملكه وبالذات موسى، وموسى يحتاج إلى قوة مادية تعينه على هذا المواجهة الصعبة. وليس لديه من قوة إلا ما زوده الله به وهو السحر الذي تفوق فيه سحرة فرعون. إذن فالموقف لا يحتاج لقوة بيانية تؤثر في الوجدان، ولا حجة منطقية يتقبلها العقل.

والتشبيه من الصور التي تقوم على التوازي بين طرفين لا يتحقق لهما الاندماج أو تبادل المواقع بحيث يكون القمر امرأة جميلة، ولا المرأة الجميلة قمرا، ولكن اقترانهما معا لا

يبرأ من التخييل أو المخايلة بأن المرأة الجميلة قمر مثلما يقرن الساحر بين السكين والتخييل بالقتل. والتشبيه بهذا الفهم أقدر الصور على الإقناع والإيحاء بأن الطرفين اتحدا أو امتزجا في عدد من الصفات. والموقفان اللذان ورد فيهما التشبيهان المذكوران يتطلبان الإقناع والتأثير معا اعتمادا على التخييل.

فالتشبيه الأول ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الشعراء: 32] ورد في سياق الخطاب المتبادل بين موسى وفرعون. وهو خطاب لم تعد تنفع فيه الحجة العقلية ولا البيانية بعد أن صدق فرعون أنه لا إله غيره ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 29 – 30].

هذا الشيء المبين هو العصا التي ألقاها موسى ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ ولنلحظ في هذا التشبيه أنه صيغ في جملة خبرية بسيطة وأنه خلا من أداة التشبيه وأن المشبه به موصوف بوصف وأن هذه الجملة مسبوقة بـ"إذا" الفجائية. لذلك حدثت المفاجأة عندما ألقى موسى عصاه التي تحولت إلى ثعبان مبين. ووصف الثعبان بالمبين ينفي أي شك في كونه ثعبانا بما يؤكد قدرة السحر ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: 45] على التأثير وليس مجرد خداع للحواس.

والعلاقة بين العصا والثعبان علاقة بعيدة. فالعصا بحكم وظيفتها ليست لينة ولا هينة ولا متحركة. والثعبان على النقيض يفيض بالحيوية والحركة المتدفقة والقدرة على التخفي والخداع. والربط بينهما ربط على مستوى التخييل بحيث تتحول العلاقة الموازية بين العصا والثعبان إلى علاقة متضايفة. أكملت حدة المفاجأة بالخوف الشديد، وبسيطرة هذه العصا على عصي السحرة ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: 45]. والتشبيه الثاني ورد في سياق مختلف يتسم بالجلال والكمال وهو أن الله تجلى لموسى على هيئة النار التي أراد موسى منها قبسا فأمره الله أن يلقي عصاه فألقاها فكأنها "جان" وانتابه الخوف وولى منها هاربا ثم طمأنه الله ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَا مُوسَىٰ لَا

تَخَفۡ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [النمل: 10]. والجان من فصيلة الثعبان ولكنها أعلى منه قدرة وأقدر على الحركة والمراوغة وبعث الرعب في النفوس. والتشبيه هنا ليس كسابقة. فهناك فصل بين طرفيه بأداة التشبيه التي حالت دون تضايف الطرفين وإن حققت التواصل بينهما بالفعل تهتز وهو بؤرة الالتقاء بين الطرفين. وهذا التشبيه أليق بمقام القول لأنه مقام الجلال، والتشبيه الأول أليق بمقامه وهو مقام الجدال والنزال. ولذلك يختلف التشبيهان وإن كان المشبه العصا واحدا. وقد حقق كل منهما غايته وهي الإقناع والتأثير.

العصا والماء والحجر

لم تتكرر العصا في القرآن كما تكررت مع موسى عليه السلام على امتداد سور كثيرة. لم نجدها مع نبي غيره إلا مع سليمان في قوله تعالى ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ﴾ [سبأ: 14]

فهل يجوز لنا القول بأن عصا موسى لازمته منذ ما قبل بعثته حتى بعد أن عاد من لقاء ربه ووجد قومه وقد أغواهم السامري؟ فللعصا في حياته سيرة ليست قصيرة بدأت حيث عاش في مدين ﴿فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ﴾ [القصص: 27].

يرعي الغنم ويكد في طلب الرزق ووفاء للوعد الذي قطعه على نفسه مقابل زواجه إحدى ابنتي شعيب. وفي هذه المقالة نقف عند سيرة العصا في حياة موسى كما وردت في كتاب الله العزيز.

ففي موقف التكليف وردت العصا وسؤال بث الأنس والطمأنينة في قلب موسى وهو في أرض سيناء الواسعة الموحشة ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: 17].

هذا سؤال العارف القدير الذي يعطف على عبده وقت الخوف والضعف والوحشة، ولم يدع موسى هذا العطف يمر دون أن يستزيد منه. فلم يجب إجابة مقتضبة بل استفاض في إجابته وراح يؤكد وجود العصا مع أنها موجودة حين قال ﴿هِيَ عَصَايَ﴾ [طه: 18] فالذكر هنا أفضل من الحذف. فالضمير "هي" للغائب مع حضور العصا ثم انتقل للحديث عن وظائفها مع أن السؤال عن الشيء وليس عما يؤديه. فقال ﴿أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا﴾ [طه: 18]، وموسى في عز قوته وشبابه فكيف يتوكأ على عصا، ثم ينتقل إلى وظيفتها الثانية ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى﴾ [طه: 18] ، ثم أجمل وظائفها الأخرى ﴿وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: 18] طمعا في أن يسأله الله سبحانه وما المآرب الأخرى؟ فيمتد الحوار النادر والفريد لأطول وقت.

فما التوكؤ؟ وما الهش؟ وما المآرب الأخرى؟ أما التوكؤ فهو الاعتماد عليها وهو واقف لرعي الغنم، أو حين التماس الراحة وقت المسير أو اتخاذها سيفا ودرعا. فكانت سلاحه الوحيد في أرض فارغة إلا من الحيوان المتوحش والمستأنس وهي فوق كل ذلك علامة الأبهة والقوة والسلطان حين تتناغم مع قامته الممشوقة وطلعته المهيبة. هذا الراعي المهيب يوفر لأغنامه المرعي والكلأ، فأما الكلأ فتلتقطه الأغنام من فوق الأرض ولكن ما العمل إن لم يتوفر قريبا منها؟ لا سبيل إلا أن يهش موسى أوراق الشجر بعصاه على غنمه فتسقط متوالية متكاثرة فتأكل الأغنام وتمتليء بطونها، فإذا ما احتاجت إلى الماء وهي لابد محتاجة، فالعصا هي سيدة الموقف في توجيه الأغنام والهش عليها كأنه يضربها أو يخيفها. وقد وردت هاتان الوظيفتان في جملتين متشابهتين من حيث البناء والمضارعة التي تحققت في الهمزة وعطف الثانية على الأولى عطف مغايرة. أما الجملة الثالثة ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: 18].

فهي جملة اسمية فيها تخصيص موقوف على موسى. فالتوكؤ والهش يمكن أن يكون لموسى ولغيره ولكن المآرب الأخرى لموسى فقط، وهي التي ظهرت بعد ذلك حين كلفه الله واصطفاه بالنبوة، لنشهد سيرة أخرى للعصا في حياة موسى عليه السلام.

لقد ذهب موسى إلى فرعون ومعه عصاه وهو يعلم مقدار ما بينه وبينها من الألفة والمودة والسر. لذلك جعلها الله سبحانه مدار معجزاته في كل المواقف التي واجهها. ومن هذه المواقف ما تناولناه في مقالتنا السابقة عن السحر والعصا وحديث السحرة وتحول العصا إلى قوة جبارة كانت هي الفيصل في حسم كل المواقف. ولأن المواقف كلها مواقف تستدعي الحجة والبرهان الحسي، كانت العصا وأفعالها الخارقة هي القادرة على الإقناع والتأثير. فالناس الذين وجدهم في مصر لم يسيطروا على العصا بسحرهم ولكن أيضا سيطروا على الحبال فصارت هي ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66].

فدور العصا هو مجابهة السحر بالسحر أو مواجهة الباطل بالحق. فسحر موسى ليس سحر السحرة على غرار مكر الله ومكر البشر. فمكر الله ليس شرا بل تدبير أوقع وأشمل يبطل مكر أهل المكر من البشر. ودورها بعد ذلك مختلف من حيث الهدف والوسيلة.

لقد آمن فريق من الناس بموسى وطاردهم فريق آخر ذو قوة وعتاد بغية اللحاق بهم والقضاء عليهم إلى أن بلغوا البحر وهو حاجز منيع لا يملكون تجاوزه أو عبوره ولا يملكون رفاهية الارتداد إلى الخلف. وفي هذه اللحظة الحرجة، تعود العصا من جديد لا لتواجه السحرة بل تواجه ما لاحد له من الماء المنسال المتدفق. وكما كانت سببا لرحمة الله فهي أيضا سبب للخروج من هذا الضيق العظيم. لذلك لم يأمر الله البحر فييبس، بل أمر موسى أن يضرب البحر بعصاه لينفلق وكل فلق كالطود العظيم. فانظر كم تفعل الأسباب. الماء يصير طودا شاهقا وطريقا ممدودا محروسا بطودين عظيمين على الجانبين.

هذه العصا التي كانت سببا في تحويل الماء إلى اليابس، هي نفسها التي حولت اليابس الصلد إلى عين ينفجر منها الماء أو ينبجس. فقد عبر قوم موسى إلى أرض سيناء واشتد بهم العطش. هنا نجد موقفين مختلفين الأول:﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾[البقرة: 60] موسى يطلب السقيا فلا يستجاب له إلا باتباع السبب والاعتقاد الصواب في مسبب الأسباب. والفاء الموجودة في ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ هي فاء سببية لفعل محذوف هو فضرب فانفجرت اثنتا عشرة عينا. والانفجار هو اندفاع الماء بقوة وتتابع ثم كيف يكون مجرد الضرب بالعصا مؤديا إلى هذا الانفجار المتمثل في اثنتى عشرة عينا؟ إلا أن يكون مجرد إشارة واضحة لحسن التوكل والأخذ بالأسباب مهما تكن.

والموقف الثاني حين تفرق قوم موسى وانتشروا، واستسقوا موسى. وأوحى الله إليه أن يضرب بعصاه الحجر، فلم ينفجر بل انبجس منه الماء ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ [الأعراف: 160]. واختلاف الموقفين يوضح اختلاف دلالتي الفعلين "انفجر" و"

انبجس" وهما فعلان من أفعال المطاوعة الدالة على الاستجابة التلقائية لمجرد حدوث السبب، أو صدور الأمر. فالموقف الأول كان المستسقي موسى عليه السلام وكل قومه معه، والثاني كان موسى مندوبا من قومه وقد تفرقوا فأوحى إليه الله بضرب الحجر، فخرج الماء هادئا خفيفا غير منفجر ولا متدفق ليلبي حاجة العطشان. وللفعلان دلالات مشتركة كثيرة يصعب تناولها في هذا المقام. والموقفان دليلان حسيان على صدق موسى أمام قومه الذين أمعنوا في اللجج والعناد.

المجهول أولى

هل من الأولى أن نتداول المعلوم ونرسخه أو نزيد من قيمة المجهول ونؤكده؟ الجواب ليس سهلا ولا ميسورا لأن الإجابة عن هذا السؤال تنطلق من طبيعة بيئة التعلم. وبيئات التعلم ليست وقفا على ما يدور داخل الفصل أو القاعة ولكنها جزء أصيل من بيئة اجتماعية واسعة تحرض على السؤال والشك ورفض المسلمات، أو تستمريء الاكتفاء بما هو معلوم ومشهود ومريح ومستقر على طريقة هكذا وجدنا آباءنا. وتاريخ العلم يخبرنا أن الطفرات العلمية الكبرى كانت وليدة قلق عظيم وشك دائم فيما هو مستقر وميسور وكانت نتيجة صدام عنيف بين العلم المريح والمجهول المؤلم. وكبار العلماء والمفكرين ما ظنوا يوما أنهم كبار ولا أن علمهم فيه الكفاية، ولا أنهم ليسوا في حاجة إلى علم الآخرين. فالجاحظ الاعتزالي يتلقى عن أستاذه النظام أن العلم ضنين إن أعطيته كلك، أعطاك بعضه، وأن السبيل إلى اكتساب العلم هو السؤال المنبعث من الدهشة المماثلة لدهشة الطفل حين تلقيه الأشياء من حوله.

هذا التوجه المنهجي العظيم مبدأ أساسي لدى الكبار ممن علموا البشرية من أنبياء وفلاسفة ومصلحين وعلماء أفذاذ. لذلك لانجد لدى هؤلاء اختلافا في المبادئ الكلية الكبرى، ونجده بعد ذلك في توظيف هذه المباديء وطرق الاستنباط والاستنتاج. كما لا نجد تعارضا حقيقيا عندهم بين الظاهر والباطن أو بين الدين والعلم أو بين العقل والقلب. ومن ذلك أن موسى عليه السلام قد آتاه الله علم النبوة وجعله من أولى العزم من الرسل ومع ذلك لم ينبهر موسى بما عنده ولم يستنكف أن يطلب العلم المختلف أو المجهول بالنسبة له من عبد صالح اسمه الخضر آتيناه من لدنا علماً" علم موسى وعلم الخضر مصدرهما واحد ولكنهما مختلفان هذا علم لدني وهذا علم الوحي والرسالة. وموسى يحتاج إلى الخضر أي إلى علمه اللدني وهذا الاحتياج يلزمه الصحبة والصحبة يلزمها الصبر والصبر يلزمه التسليم بالظاهر وهو أمر صعب بل شديد الصعوبة ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾

[الكهف: 68]، وإعلان الصبر والصحبة يلزمه الاختبار والتجربة﴿قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا﴾ [الكهف: 70].

والظاهر هنا هو التجربة وهي خرق السفينة مع أنها لمساكين، وإقامة الجدار مع أن القرية لم تطعم موسى ولا الخضر، وقتل الطفل مع أن القتل محرم. ومن الطبيعي أن يجأر موسى بالسؤال ولا يلزم الصبر لأن ما يحدث فوق احتمال العقل وقدرته على التفسير. وهذه الاختبارات الثلاثة لها ظاهر معلوم لكنه غير مفهوم وباطن مجهول ولكنه يفسر ما هو معلوم. وهذا يدفعنا إلى القول بأن علم الحواس وما تدركه لا يكفي وأن التجربة ليست السبيل الوحيد للمعرفة وأن ما نجنيه وراءها من معرفة محدود بحدود المادة وما تتضمنه من خصائص. لذا ينبغي أن ننصت إلى المعرفة الذاتية أو المعرفة القلبية التي لا تتحقق إلا بعد مجاهدة طويلة وتدريب شاق وصبر على مكارهها وتحمل لمشاق الطريق. وهذا ما لمسناه من سؤال الخضر لموسى ﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ [الكهف: 72] إلى أن وصل به الحال إلى ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَ﴾ [الكهف: 78].



القسم الرابع

المعرفة والتمثيل

1- التشبيه والتمثيل

2- التمثيل والموقف الكلامي

3- قراءة الشكل

التشبيه والتمثيل

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تتضمن الأمثال، وضرب الأمثال. والمثل في حد ذاته من فنون القول الشعبية التي عرفتها المجتمعات منذ القدم وحتى الآن. وفي البيئة العربية، قبل الإسلام، أمثال كثيرة مأثورة تتحدث عن مواقف حياتية، وعن طباع متأصلة، وعن خلاصة تجربة الجماعة البشرية عبر السنين الطويلة. ويمتاز المثل بكونه عابرا لحدود الزمان والمكان، وللثقافات على اختلاف طوابعها الاجتماعية والمحلية، كما يمتاز بسمته الطبقي من حيث اللغة واللون والمكانة الاجتماعية.

وإذا نظرنا للمثل من زاوية أخرى نجد أنه صورة حسية أو تمثيل حسي للموقف أو الخبرة التي يجسدها أو يصورها. وهو بهذه الصفة وسيط بين الخبرة المجردة العامة وبين المتلقي الذي يبحث دائما عن تجسيد هذه الخبرة. من هنا ليس غريبا أن تحدد البلاغة معنى التشبيه لغويا في كونه تمثيلا بمعنى ضرب مثل بشيء للدلالة على شيء مجهول، وأن ينتقل هذا المفهوم اللغوي للتشبيه إلى مفهومه الاصطلاحي وهو عقد صلة بين طرفين بينهما اتحاد في صفة أو صفتين أو عدة صفات، وأن يقف حد التشبيه عند استقلال كل طرف عن الآخر مهما يكن بينهما من اتحاد الصفات.

وامتد هذا الاتصال بين التشبيه والمثل إلى ما يعرف باسم التمثيل تحت عنوان كبير هو التشبيه التمثيلي. وهو لون من التشبيه أوسع وأكبر من أي تشبيه غيره وتتعدد فيه أوجه الشبه المنتزعة من أطراف عديدة ويصعب إدراك علاقاته من أول وهلة، كما يصعب الوقوف على دلالاته إلا بالتأويل أو إعمال العقل. والفرق بين هذه الصورة التمثيلية وما عداها من صور التشبيه هو الفرق بين المفرد والمركب، أو الفرق بين البسيط والمعقد، أو الجزئي والكلي.

وفي القرآن الكريم صور كثيرة من التمثيل أو التشبيه التمثيلي وردت في سياقات كلية لتصور معاني مجردة يصعب تلقيها أو إدراكها بغير هذا التصوير. ومن ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: 5] فالشبه ليس مفردا ولا جزئيا وهو مستمد من وجوه متعددة وهي الحمار وأحواله مع الأسفار التي يحملها ولايدرك قيمتها أو يقدر ما فيها. وبذلك تتساوى عنده الأحمال، فحمل الكتب القيمة لا يختلف عن حمل الأثقال من السبخ والنفايات. وعلاقة المشابهة هنا بين اليهود والحمار ليست علاقة مباشرة كأن نشبههم بالحمار ولكنها علاقة مستمدة من حمل الحمار للأسفار التي لم يقدر قيمتها ومن تلقيهم للتوراة ولم يدركوا نفاستها وقيمتها. فحمل اليهود للتوراة كحمل الحمار للأسفار. واللافت في لغة هذا التمثيل أن اليهود وهم حملة التوراة لم يذكرهم الله صراحة، وذكر الحمل والحمار وهو الرابط المشترك بين الطرفين.

وهذا التمثيل تعددت أطرافه، كما تعددت أحوالهم. وهذا التعدد هو الركن الأساس الذي تنهدم الصورة بدونه ولا تنهض، ولا يتحقق لها القدرة على إثارة عقل المتلقي وإغرائه بالبحث عن دلالاتها وتوزيعها على أطرافها وعلى ما يماثلها من مواقف مشابهة. ولذلك تتعقد الصورة وتتعاقب أجزاؤها مثلما تتعاقب صور المشهد السينمائي أو الفيلم. وهذا التعاقب يتضمن في داخله المكان والزمن معا. فالحمل صورة دالة على المكان ودالة على الزمن وهو يوحي بهما معا ويعبر إلى صور أخرى مشابهة في مكان آخر وزمن آخر مما يضمن استمرار الدلالة وصيرورتها ليس عند ثقافة أهلها من العرب فقط ولكن عند كل إنسان تتلقى عيناه الصورة وترسلها إلى مخيلته لتعيد تركيبها تمهيدا لتأويلها وإسقاطها على واقع مماثل أو مختلف، أو مناقض تماما.

هذا الجانب التعاقبي المستمد من طبيعة الصورة التمثيلية يجعلها أقرب إلى الحكاية السردية التي تعتمد على توالي الأحداث وتصاعدها وتعاقب الأدوار السردية أو تداخلها وتعارضها أحيانا كما نرى تداخل الأدوار بين اليهود والحمار من خلال صورة الأحمال التي تتباين طبيعتها عن طبيعة الحامل، كما نرى تباين الحاملين وهم اليهود من جانب، والحمار من جانب آخر. وفي النهاية نسأل هل وردت كل الصور التمثيلية في القرآن على نمط واحد أو أنها اختلفت من صورة إلى صورة؟

التمثيل والموقف الكلامي

الصور التمثيلية في القرآن ليست صورا نمطية ولا بسيطة التركيب، وتختلف بنيتها من موقف كلامي إلى موقف آخر. فصورة الحمار الذي يحمل أسفارا تلاءمت مع خطاب من يتلقى التكليف ولا يقدره أو يعمل به، فأصبحت المفارقة قائمة على حب الإنسان للخير وطلبه إياه، وعندما يأتيه على غير هوى من نفسه، يتجاهله أو ينفيه، أو يرفضه، أو يتلقاه تلقيا شكليا، وهذا التلقي الشكلي تعطيل لرسالة الخير وتزييف للمقاصد الكلية التي جاءت بها أديان السماء. وتختلف هذه الصورة عن صورة أخرى ركزت على طغيان الإنسان حين يؤمن بواقعه المادي المحسوس ويتجاهل ما عداه ثم يتمادى به هذا التجاهل إلى إنكار صيرورة الحياة الخاضعة لمبدأ التحول والتغير الدائمين. ويتمثل هذا الاختلاف في اتساع الصورة لأكثر من عشر آيات في سورة الكهف، وتعدد المواقف الجزئية، واعتمادها على الحوار، واختلاف لغة هذا الحوار من طرف إلى طرف، وتداخل الأساليب الكلامية الخبرية والإنشائية وتدرجها. ومع أن هذه السورة لم تشر إلى مكان محدد وقعت فيه الأحداث، ولا إلى زمن معروف غير زمن الأحداث، ولم تسم أطراف الحوار، فإنها لم تخل من البعد السردي الحكائي القائم على تعاقب الأحداث والمشاهد، ولم تخل أيضا من وصف الجنتين ومظاهر الثراء وكمال النعيم وبهجة العين، ووصلت الحكاية إلى ذروتها ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهَا مُنقَلَبٗا ﴿٣٦﴾﴾ [الكهف: 35-36]. وتعقدت خيوط الأحداث التي انفرجت طبقا لقانون الحياة وهو التغير والتحول وأسفرت عن جهل شديد أودى بصاحبه إلى ندم ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: 42]. وفي موقف آخر نجد صورتين تمثيليتين لموضوع واحد هو الدنيا. الصورة الأولى جاءت عقب الصورة التي قدمناها عن صاحب الجنتين لتلخص المشهد

التمثيلي التفصيلي وتركز على القصد الكلي فجاء التمثيل مختصرا موجزا ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: 45]. فصاحب الجنتين توقف به الزمن عند الجنتين، وتوقف به ولعه بالنعيم عن الوعي بحقيقة التغير والتحول، فجاءت صورة الحياة الدنيا على هذا النحو القصير والسريع بمقدار نزول الماء من السماء واختلاطه بنبات الأرض الذي ازدهى واستغلظ ثم صار هشيما تذروه الرياح. فما بين سوط الماء من السماء والهشيم الذي تذروه الرياح هو مقدار الحياة الدنيا مهما يكن بها من نعيم.

وفي الصورة الثانية، نجد الأمر مختلفا والصورة متسعة والأحداث متعاقبة والمشاهد تتوالى وتتدرج من البسيط إلى المعقد ومن الجزئي إلى الكلي. فالمثل المضروب هو مثل الحياة الدنيا في الصورة الأولى وفي الثانية. فعندما جاءت صورة الدنيا مختصرة وموجزة ودالة، فما ذلك إلا لأنها جاءت متوافقة مع سياقها الكلامي وسياق الحال. والأمر نفسه حكم الصورة الثانية التي سبقها في سورة يونس قوله تعالى مصورا الإنسان حين يخلف وعده مع الله ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: 22-23]. فاستقبال الرخاء غير استقبال الشدة والبؤس. ففي الرخاء ينعم الإنسان به، ولا يتذكر الله إلا قليلا، وفي الشدة يلجأ إليه سريعا على وعد أن يكون من الشاكرين حين ينجيه الله، ثم يعود الإنسان إلى حاله من النكران والبغي.

هذا التحول من الرخاء إلى الشدة ومن الشدة إلى الرخاء، ومن العرفان إلى النكران هو حال الدنيا من التحول من البسيط إلى المركب ومن القوة إلى الضعف، ومن اليقين إلى الشك، ولكن دفة الأمور بيد مدبر الأمر في الأحوال كلها لذا جاءت الصورة التمثيلية هنا أوسع وأكبر من سابقتها ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ

ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: 24].

فصورة الحياة الدنيا جاءت في عشر جمل متعاقبات وقد شكلت كلا يصعب تجزئته أو الفصل بينه أو تلقيه تلقيا جزئيا. وهذه الصورة التمثيلية عمادها المكون الحسي المعاين والمشاهد يوميا مثل الماء والنبات والناس والحيوان وما ينتج عن تفاعل كل هذه المكونات من القوة والمنعة والزخرف والنعيم. ولا تتساوى مكونات الصورة من حيث القيمة فالماء سر الحياة والماء والنبات والحيوان والأرض مسخرات للإنسان. والإنسان هو العقل الوحيد المكلف الواعي بوجوده ووجود هذه المكونات، وهو الذي يطغى أو يعتدل وهو الذي يتوجه الله إليه بالوعيد.

والصورة على هذا النحو أوسع من سابقتها وأشمل وأكثر تفصيلا مما يدعونا إلى تبني موقف تأويلي يكشف عن الدلالات الظاهرة والباطنة ويؤكد ما قلناه في صدر هذا المقال أن هذه الصور التمثيلية ليست نمطية ولا واحدة التركيب ولا يسيرة الفهم وأن سياقها اللغوي والحالي هو الذي يحكم بنيتها كما يحدد دلالتها ما أمكن. وننتقل بعد ذلك إلى قراءة الصورة.

قراءة الشكل

قدمنا في المقالين السابقين، نماذج من الصور التمثيلية في القرآن الكريم. وتحرينا أن نقدم تنوعا يبين لا نمطية هذه الصور، وفردية كل نموذج مرتبطا بسياقه الكلامي وسياقه النصي، وحرصنا على المقاصد الكلية وصلتها بالإنسان في كل مكان عبر الزمن واللغات والثقافات. ومن الصور التي قدمناها صورة الحمار والأسفار، وصورة الرجلين والجنتين، وصورة الدنيا بشكليها الضيق والمتسع.

وفي هذا المقال نتوقف عند دلالة الشكل وهي الدلالة المستمدة من مفردة الحمار وحمله الأسفار، لا بوصف هذه المفردة مفردة لغوية فقط بل بوصفها علامة أو صورة تتخطى حدود المعنى المعجمي المحدود بحدود المتعارف عليه عند الجماعة اللغوية. فالحمار ولا شك حيوان عرفته البيئة العربية وأعطت له صورة دل عليها هذا الاسم "الحمار" بحيث لا نحتاج إلى حضور الحمار حين النطق باسمه.

وصورة الحمار أوسع انتشارا وتأثيرا من دلالته الاسمية. وهذه الصورة صارت محمولا ثقافيا من جهة، ومحمولا إنسانيا من جهة أخرى. ومع اختلاف شكل الحمار من بيئة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى، فإن صورته القارة في الوعي الإنساني لا يختلف عليها أحد من الناس. فالحمار تقريبا أقدم الحيوانات صحبة للإنسان، وأصبرهم على متاعبه، وأكثرهم ألفة وطواعية، وأسرعهم استجابة لرغبات صاحبه. وقد ينازعه الجمل في هذه الصفات، إلا أن الحمار أقل ميلا للنفور والخروج على المسار المرسوم، وأكثر خضوعا لما يطلب منه.

هذا الحيوان المطيع المستجيب الأليف، لا يعبر عن ضيقه بما يحمله، ولا يعنيه ما يحمله. وسواء عنده أن يحمل أسفارا أم يحمل أوزارا، أو أن يحمل ورودا أم يحمل أشواكا. فعلاقته بما يحمل علاقة مفقودة، أو قل علاقة محايدة. هذه الصورة هي صورة بصرية لو فتشنا فيها نجد أنها صورة كلية توحد فيها الحمار مع ما يحمله، وتدركها العين بجملتها، وترسلها إلى مخزن الذاكرة للبحث عن علاقة كل عنصر بالآخر، وللبحث عن علاقتها بعالم

الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل. وهنا يظهر الإنسان القديم قرين الحمار من حيث نوع الأحمال. فكلاهما حمل أحمالا ولم يكن له فيها من نصيب إلا ثقل الحمل وربما عاقبته أيضا.

هذه العلاقة القديمة بين الحامل والمحمول، علاقة ممتدة من القديم إلى الحاضر ومنه إلى المستقبل. ومن هنا تترسخ هذه الصورة الفردية وتتحول إلى صورة جماعية قابلة للتوظيف في سياقات مماثلة، كما تتحول إلى صورة نمطية من صور الأنماط العليا المعبرة عن الوعي الجمعي مثل صورة الشيطان، وصورة الملاك، وصورة النار، وصورة الجنة. فهي صورة قوية في عالم الصور الكبرى تشبه تمام الشبه صورة أخرى هي صورة ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ۝ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ [المدثر: 50-51].

الرابط بين الصورتين هو الشكل البصري. في الأولى: حمار حمله ثقيل من الأسفار. والثانية: قطيع من الحمير في الصحراء يفر خوفا على حياته من الأسد. وما بعد الشكل البصري، نجد رابط الحركة بين الصورتين، وإن كان هذا الرابط أظهر في الصورة الثانية، ومن حيث الشكل أيضا نجد حمارا مفردا، وحميرا. هذا في حالة هدوء واسترخاء وطمأنينة خلافا لما تفرضه عليه الأسفار القيمة من التساؤل والشك. والحمير في حالة هلع وذعر وتوجس من القادم، واضطراب ونفور من كل شيء. والإفراد "الحمار" والجمع "الحمير" لا يعنيان أكثر من مفردة واحدة تكررت عدة مرات في الصورة الثانية.

وأعتقد أن الخلاف ربما يكون في أن الحمار مستأنس، والحمير غير مستأنسة وفي اللون وتأثيره على جمال الشكل. فالحمير في الصورة الثانية هي الحمير الوحشية الملونة بألوانها المتقاطعة والمتداخلة ووفرة نشاطها وحيويتها وقدرتها على المخايلة والخداع. وربما كان الاستئناس أدعى للسكينة والدعة والتكاسل بما يشير إلى التراخي في طلب العلم والتفتيش عن الأسئلة المدهشة، وما يجره هذا الاستئناس من نوعية الحياة النشطة أو الخاملة وهذا على العكس تماما مما تفرضه الحياة القلقة المتوترة التي تعيشها الحمر المستنفرة لا تنعم بلحظة هدوء حتى تملها لتبحث عن لحظة أفضل منها. ولا يقر لها قرار في مكان مهما يكن رخاؤه أو ظله فقد يكون الهلاك مختبئا في الظل أو الرخاء.

القسم الخامس

الإسلام والحرية والمعرفة

1- لكم دينكم

2- الدين والماعون

3- البلاغ والحساب

4- البلاغ فرض كفاية

5- أخلاق منسية

6- المطففون

لكم دينكم

من الظلم البين حصر دلالات القرآن في سجن التاريخ واعتبار التاريخ مرجعا لا يخطيء وسلطة عليا فوق القرآن وفوق مستجدات الحياة في كل زمن. فالقرآن أنزله الله تعالى ليكون حاضرا في كل مناشط الحياة على اختلافها في الزمن والمكان والثقافة. لذا لا يصح قصره على الزمن الذي أنزل فيه ولا على أي زمن. ومن ثم فالاقتراب منه مشروط بمراعاة سياقه اللغوي وسياقه الحضاري المتجدد. ودلالات اللغة لا تقف عند حد وتتطور مع تطور السياق الحضاري. وينبغي أن نفرق بين تطور هذه الدلالات وبين نظام اللغة الذي هو شديد المحافظة والطواعية أيضا.

ومن ذلك سورة "الكافرون" وهي سورة شديدة القصر موجزة الصياغة متعددة الدلالات. حصرها أهل التفسير في سجن التاريخ عندما جعلوها ترجمة لاختيار فريق من الفريقين: المؤمن والكافر الذي يبحث عن حل وسط ينهي به الصراع بينه وبين أهل الإيمان أو يؤجله أو يجعل الإيمان وشروطه محل تفاوض. وهذا في نظرهم ما جعل السورة على هذا النحو من البلاغ القاطع الذي حدد مجال كل فريق وكيفية التعايش بينهما على أسس واضحة.

وما فعله أهل التفسير ليس مرفوضا كلية ولكنه يحتاج إلى صلة تستجيب لنداء الوقت وتطور الدلالة. فالسورة بدأت بفعل أمر قاطع لا يحتمل المجاز وهو "قل" ومصدر هذا الأمر هو الله ومبلغه هو الرسول أولا وكل من يتلقى هذا الأمر ثانيا ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: 94]. وبعد هذا الأمر متن الرسالة وهو ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ۝٤ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ [الكافرون: 1-6] والصلة التي تستجيب لنداء الوقت وتطور الدلالة تتحقق من خلال تدبر دلالة ﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ بصيغة الجمع المذكر السالم وفعل العبادة ﴿تَعْبُدُونَ﴾﴿أَعْبُدُ﴾ ومشتقاته اسم الفاعل﴿عَابِدٌ﴾ و﴿عَٰبِدُونَ﴾ ثم الاسم الموصول، ثم الدين الذي جاء في جملتين متساويتين في البناء شبه الجملة والتقديم والتأخير فيهما.

هذه هي الصلة التي نرجوها لنخرج من سجن التاريخ لعلنا ننعم بقليل من الحرية قبل أن ندخل سجنا آخر من سجون التاريخ. فكل قراءة محكومة بزمنها بلا شك وربما امتلكت قدرتها على التحرر من سجنها عندما تنظر إلى المتصل الإنساني. وهذا المتصل الإنساني نستمده من ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ [النجم: 39 – 40]. فالكفر ليس وقفا على الوجه المقابل للإيمان وليس وقفا على الإنكار والجحود ولكنه ممتد وأصيل في سعي الإنسان ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: 17]. فمن يكفر جميلا، ومن يجحد الخير وأهله ويعطله أو يمنعه، ومن يئد المواهب والقدرات ومن يغطي على العلم وينشر الجهل والخرافة، ومن يحيد عن الحق ويتبع الهوى، ومن يميل مع الناس حيثما مالوا، ومن يتقي الناس أي يتستر ليخدعهم، كل هؤلاء كافرون كفرا صريحا بوظيفة الإنسان على الأرض وبالقصد الإلهي وهو تعمير الأرض وعبادته سبحانه.

وأصل هذه الدلالة كفران بذرة النبات أي تغطيتها صونا لها وصرفا للأنظار عنها حتى تنمو. فالكافر إذن ليس هو مجرد من أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة فقط، ولا من تجاوز في حق الله فأنكر وجوده، ولا من أنكر حق الربوبية، ولكنه هو ذلك وأكثر. فالكافرون الذين أشرنا إلى بعض صورهم هم الذين يسعون في الأرض فسادا وهؤلاء قد يكونون ممن يعلنون الإيمان بصلاة وصوم وزكاة وحج وقد يكونون ممن اتخذوا المكر والخداع وسيلة للوصول إلى مآربهم المشروعة أو غير المشروعة، وقد يكونون ممن اتخذوا الدين ستارا والتدين مظهرا فضلوا وأضلوا وحرضوا الناس على القتل وسفك الدماء تقربا إلى الله والله منهم بريء.

هؤلاء الكافرون أخطر من المنافقين وإن كانوا أمثالهم وأخطر من الملحدين وإن تشابهت أهدافهم، وأخطر على المجتمع في أوقات السلم وأوقات الحرب. لذا كانت هذه الصياغة اللغوية الصريحة والواضحة دعوة للتمييز والفرز بين فريقين يعيشان في كل مجتمع منذ أن كانت الحياة على وجه الأرض.

ومتن الآية يمثل قسمة عقلية واضحة قبل أن تكون قسمة دينية. وتتمثل هذه القسمة في تساوي الاختيارات وهي: ﴿لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ﴾، ولا أنا عابد ما عبدتمّ وتكرار جملة ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ﴾ مرتين الأولى عقب ﴿لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ﴾ والثانية عقب ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ﴾ ولهذا التكرار دلالته على الوقت فالمبلغ لا يعبد ما يعبد الكافرون. وهذا المعبود صوره اسم الوصل بعموم دلالته التي تركز هنا على كثرة المعبود وتعدده وعلى ضآلته ونكرته. كما أن المبلغ لن يعبده أبدا في المستقبل الذي دلت عليه صيغة اسم الفاعل المفردة الدالة على الرسول وهو متلقي الوحي ومبلغه. وإذا كان هذا فعل المؤسس والمبلغ، فإن أفعال المستقبلين والمتلقين عنه لن تختلف إذا اختاروا سلوك هذه الطريق. وإن لم يختاروها، فلهم أن يختاروا ما يشاؤون مهتدين بمثال سابق عليهم أو منشئين مثالا جديدا في ظل إيمان الإنسان بمسؤوليته عن اختياراته وعواقبها وإلى جانب هذا، نجد أن هذه القسمة قسمة بين طرفين لا يستعلى أحدهما على الآخر مع يقين المبلغ بصدق رسالته وبمصدرها وتهافت الطرف المنكر وهشاشة حجته مما يؤهل بعد ذلك للمتلقي أن يستقبل الصياغة النهائية لهذه الاختيارات ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ لتكون مبدأ عاما ينير الطريق لكل السالكين نحو حرية الاعتقاد وحرية التفكير شرط التعايش واستيعاب المختلفين مادامت كل الأطراف لا تسعى لهدم أو تسفيه وعلى المختلف احترام اختيار الأغلبية وترسيخ رؤيتها التي تعترف دوما بأن الله خلق الناس مختلفين. ولنلحظ هنا صياغة هذا المبدأ التي أضافت الدين لكاف الخطاب ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ﴾ وما تحمله هذا الإضافة من الدلالة على كثرة المخاطبين واحترامهم والإقرار بما هم عليه وتسميته بالدين. وفي المقابل نجد صيغة ّلي دينّ صيغة مشابهة من حيث البناء والتركيب ومختلفة من حيث الدلالة. فهي تدل على المفرد ولا تدل على الجمع وعلى ّدينّ

في صورته غير المعرفة بالألف واللام، وإن كانت قد خرجت من دائرة شيوع النكرة إلى دائرة التخصيص حين سبقها الجار والمجرور. وفي هذا ما يكفي للتدليل على تقدير هذا الدين وتقدير قيمته ورسوخه ويقينه. وتظل الصياغة على هذا النحو مؤكدة احترام المعتقد من باب الاعتراف به والحرص على التعايش مع أهله وأن كل الناس بمقدورهم صياغة التعايش السلمي والتعاون في سبيل الحياة الآمنة المطمئنة الهادفة إلى نفي احتكار الحقيقة أو امتلاكها.

الدين والماعون

في سورة الماعون عدد من الكلمات المحورية هي الدين والمصلون والماعون. فأما الدين فمعانيه متعددة ومنها ساعة الحساب وما قبلها من ساعات هي ساعات العمل في ضوء قواعد ومبادىء معروفة تضمنها الدين بمعنى النسق القيمي والعقائدي والسلوكي وهو نسق تضمنته كتب الوحي وختامها القرآن ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38].

وعلى هدي هذا النسق تأسست حرية الإنسان ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40] وقامت قضية الإيمان وتباينت الأفعال وتدرجت في مراقي الخطأ والصواب. وأما المصلون فهم فئة من الناس اختاروا أن يصلوا أعمالهم بما حصلوه من صلاتهم التي هي فرض مترتب على مسألة الإيمان وهذا الفرض له قدر معلوم من الوقت وهيئة مخصوصة في الأداء، وتهيؤ قلبي ووجداني وتجرد عما يحيط بالمصلي الذي أعلن الدخول في حول الله ورحمته. والصلاة على هذا النحو تتفاوت أقدارها بتفاوت المصلين في القدرة على مقاومة كل ما يشغل المصلي عنها مع أنه في الظاهر قائم عليها. وللصلاة عند كل مصل مردود اجتماعي يتجلى في تعاملاته مع الناس على مدار اليوم وطول العمر. وهنا تأتي الكلمة الثالثة وهي كلمة الماعون على وزن فاعول مثل فاروق وجاسوس وهذا الوزن يدل في الكلمة على زيادة المعنى وكثرته. فالجاسوس لا يكف عن التجسس أملا في تحصيل ما يريد على الوجه الذي يرضيه. والماعون بهذا المعنى وفي ضوء سياق الآيات كل ما يتضمن أسباب الخير والمعونة والتفاعل النافع من أجل الناس أو الجماعة التي يعيش فيها الإنسان، أو بمعنى أوضح هو الوجه الاجتماعي المنشود أو المنتظر من الإنسان المصلي الذي يدرك معنى الدين وهو الحساب فتكون عبادته عيارا لأفعاله وتكون أفعاله ثمرة لعبادته ونفعا للقوي والضعيف.

والعلاقة بين هذه الكلمات الثلاثة كما لاحظنا علاقة ترابط مثل علاقة المقدمات بالنتائج، أو الأسباب بالمسببات. فالدين قواعد الحساب على الخطأ والصواب، والإنسان هو

الفاعل الحر المدرك الواعي بقواعد الحساب وبغايات ما يفعل من أعمال تصب في دفع المجتمع للأمام، أو جره للخلف. ولذلك نهضت الحضارات الكبرى عبر التاريخ على هذا الثالوث: قواعد الحساب. الدور الاجتماعي للفرد والجماعة. مؤسسات التفاعل الاجتماعي البناء. ولعلنا نلحظ أن سورة الماعون بدأت بتساؤل (أرأيت) يحمل معنى الانتباه والتعرف والعلم، كما تحمل الرؤية معنى الشهود ومعنى العلم ولا تحمل هنا معنى الرؤية القلبية لتوجه خطاب التساؤل نحو غاية اجتماعية خالصة. فالذي يكذب بالدين - قواعد الحساب -يهون عليه أن يقسو على اليتيم وألا يحرض الناس على رعاية المسكين بالطعام وهو أول درجات الحفاظ على الوجود، ﴿ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ﴾ [قريش: 4]. فإن كان هذا المكذب بالدين من جماعة المصلين فويل لهؤلاء المصلين الذي لم يترجموا صلاتهم إلى سلوك اجتماعي حميد ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 5] وسعوا وراء غايات أخرى هي إشباع النفس باستجلاب الثناء عليها، وطلب رضا الآخرين في الظاهر، وخداعهم في الباطن ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ﴾ [الماعون: 6].

والرياء كما نعلم خلق ذميم يفسد القلب كما يفسد العقل. يفسد القلب بتعلقه بما عند الناس والحرص على مجاراتهم، ويفسد العقل بالغطاء عليه فيتعطل عن الفحص والتساؤل والمراجعة. ولذلك فالنتيجة المنطقية هي منع الماعون بما لهذا المنع مع القدرة عليه من آثار سلبية على صاحبها وعلى مجتمعه الإنساني.

البلاغ والحساب

من العجب أن تجد أحدهم يؤكد أن القرآن حمال أوجه وأن عباراته تحتمل تأويلات عديدة، وأنه متسع للآفاق المعرفية والعلمية في كل عصر، ثم يذكر "لا يشاد الدين أحد إلا غلبه" ومع ذلك لايري ما في القرآن من اتساع واحترام لحرية الفرد بوصفه مسؤولا عن نفسه، ومسؤولا عن غيره، ويجنح إلى توظيف تأويله العقيم في إرهاب الناس وإيقاع الفرقة بينهم، وتوسيع شقة الخلاف بين المسلمين عموما وبين غيرهم من الناس من ذوي العقائد والأديان الأخرى. فالقرآن يدعو للتعايش والتعارف والتقارب والتنوع والاختلاف، والعدل والمساواة وترتيب قيمة الإنسان على إتقان العمل، وأن الأرض يرثها عباد الله الصالحون. فيعتقد هذا أن الصالحين هم المسلمون وحدهم دون غيرهم مع أن كل الناس هم عباد الله أساؤوا أم أحسنوا. ولو فرقنا بينهم على أساس الاعتقاد، لأسأنا إلى وحدانية الله القاهر في ملكوته. ولذلك يتجلى مبدأ حرية الاعتقاد في القرآن تجليا عظيما في مواطن عديدة. منها حين أمر الله موسى وهارون أن يذهبا إلى فرعون أمرهم أن يقولا له قولا لينا لعله يتزكى، مع أنه سبحانه أخبرهم قبل ذلك بأنه طغى، ومنها ما ورد في البقرة حين جعل الإيمان والكفر متعلقا بمشيئة الفرد، ومنها حين حافظ على سريرة الإنسان مع ربه فقال ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: 32]، ومنها حين وجه سبحانه الخطاب لنا في شخص الرسول قائلا ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 22] أي لست عليهم بوصي ولابذي سلطان.

ولاحترام حرية الاعتقاد وتأكيدها، ورد في القرآن أكثر من عشرين آية -لا على سبيل الحصر- في عدد من السور تركز على مبدأ البلاغ ومبدأ الحساب. واللافت في هذه الآيات أن لا حساب بلا بلاغ وأن البلاغ أساس الحساب، وأن طرق البلاغ كثيرة منها ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125] ومنها ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، ومنها ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64].

ولم يكن من بين هذه الطرق التخويف والتهديد والوعيد والاستعلاء بعقيدة الإسلام على الناس وتزكية النفس بما يؤدي إلى استباحة حرمات الناس من الأموال والأعراض والأنفس ونشر الخراب في الأرض. وأن حساب الناس مرده إلى الله وحده. والعجيب أن الله جعل في الأرض حدودا تقام على من تثبت عليه الجريمة، ولم يفوض أحدا من خلقه لحساب الناس على معتقدهم مهما كان لقدرته على أن يجعل كل الناس مهتدين ولكنه لو فعل سبحانه لما بقي في الدنيا معنى للحساب في الآخرة، ولصار كل الناس فاقدي حرية الاختيار بين الصواب والخطأ، والكفر والإيمان، والهدى والضلال. وبما أن فسحة العمر منحة منه سبحانه، فقد يسر للإنسان سبل الحياة الدنيا وجعلها متاعا وزينة وحث على عمرانها، وأتاح للإنسان حرية الاختيار بين ممكنات عديدة لا تصح إلا باعتقاد يقر في القلب ويصدقه العقل ويترجمه العمل، وجعل العمل معيار التفاضل بين الناس على اختلاف عقائدهم، ولم يكن سدى أن استعان الرسول أثناء هجرته برجل خبير بمسالك الصحراء لم يكن مسلما ولكنه كان عالما بعمله وخباياه، مؤتمنا على عهده مع الرسول، ولم يكن غريبا بعد كل ما قدمنا قول الله: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40].

البلاغ فرض كفاية!

هل البلاغ فرض عين أم فرض كفاية؟ وهل هو فرض؟ خطر على بالي هذان السؤالان، ورحت أتدبر الأمر فوجدت أن كلمة البلاغ وردت في سياقات كثيرة منها الإبلاغ ومنها التأثير وصاحب هذه السياقات ورود فعل الأمر ﴿وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغًا﴾ [النساء: 63] وورود مصدر الفعل الثلاثي "بلغ" مع أن الدلالة تتجه إلى الإبلاغ والتبليغ. والبلاغ هنا جاء ليدل على محتوى الإبلاغ وهو الرسالة المقصودة وقدرة هذه الرسالة على التأثير والإقناع ولا يصح التبليغ إلا برسالة تتضمن حجتها على الناس أو جموع المتلقين على اختلاف أزمانهم وثقافاتهم ومستويات تعليمهم.

والبلاغ في القرآن جاء بوصفه أهم واجبات المبلغ وهو الرسول الذي امتثل لهذا الواجب ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94] لكن اللافت أن جمهور المتلقين كان سمتهم الأكبر هو الإعراض والاستكبار مما يؤثر بلا شك في حماس الرسول الذي كان يجدد قواه الذاتية والعاطفية عقب كل مواجهة مع رافضيه بمدد جديد من الوحي. وهذا يدلني على أن البلاغ مهما كان محتواه دينيا أو علميا أو فكريا، واجب على من نذر نفسه لرسالته. وهذا الواجب فرض كفاية لعدم قدرة كل الناس على القيام به، ولأن الله بعث لكل أمة رسولا نهض بواجب البلاغ. ولو وسعنا المنظور لوجدنا أن البلاغ الذي هو فرض كفاية عند الرسل يتضمن العلم بكل مجالاته وأنواعه، كما يتضمن الفكر والفن والجمال. ولو نظرنا للتاريخ لوجدنا أن الحضارات الكبرى لم تنهض إلا على هذه الأعمدة: الدين والعلم والفكر والفن. وأن سعي الإنسان يدور في فلك هذه الأعمدة، وأن أحكامنا على الحضارات بالتقدم أو التخلف، نابعة من مقدار حصيلة كل حضارة من هذه الأربعة، وأن الاختلاف بين حضارة وأخرى راجع إلى ترتيب الدين والعلم والفكر والفن في سلم القيم عند هذه أو تلك من الحضارات.

والمشكل الحقيقي هو في مسألة البلاغ ومن يقومون به من أفراد ومؤسسات، ومكونات الرسالة وقدرتها على إحداث الأثر المطلوب في اتجاه ما من الاتجاهات المبتغاة، وفي قنوات التوصيل وسياقاته. وهذا يدعوني إلى توسيع منظور الرؤية لكثير من آيات القرآن التي تتحدث دائما عن التفاعل بين الأفراد والجماعات، ونخرجها من إطارها الوعظي المحدود إلى إطارها الإنساني والاجتماعي أو ما يمكن تسميته بالإطار الحضاري. ولنأخذ مثالا وهو ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: 164] ففريق من بني إسرائيل أصر على العصيان والإيغال فيه على الرغم من معرفتهم بعواقب صنيعهم، ولو توقفنا عند هذه الحدود لفقد هذا النص دلالته العامة وحضوره في المواقف الإنسانية المشابهة. فهؤلاء منهيون عن الصيد يوم السبت نهيا صريحا مع أن الصيد عمل من أعمال الاقتصاد المطلوبة ولا غبار عليه. ولكن مبدأ الانضباط مبدأ حاكم في الحياة والأخذ به ضرورة من ضرورات استمرار الحياة وانتظامها مع أنه قد يحرمني مما أحب أو أشتهي. وحرماني مما أحب أقل وطأة من حرمان المجتمع مما يدفعه للأمام والحفاظ على وجوده، ولعلك تلاحظ أن المبلغ لم يكف عن البلاغ ﴿لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ﴾ مع علمه بعنادهم وأنه يحرص على البلاغ والإبلاغ انطلاقا من حيوية دوره تاركا حساب هؤلاء لله

أخلاق منسية

لم يكن كبار مكة ووجهاؤها على جهل بوحدانية الله، ولكنهم كانوا مشفقين كل الإشفاق من تبعاتها في السلوك والقيم والتعاملات. فقد كانت المشكلة الكبرى في الدين الجديد هي إقرار مبدأ الحساب ومسؤولية الإنسان عن فعله بغض النظر عن معتقده. فلم يكن الدين الجديد ملزما أحدا باتباعه ولكنه كان كاشفا عن وحدانية الله وعن البعث والنشور وعن مثول الفرد للحساب بناء على ما قدمت يداه. هذا الأصل الجوهري هو الذي عدت عليه العوادي عبر التاريخ ووجهته حسب الهوى وغلبة السلطان وما عرف باسم فقه الوقت. فصار جوهر الدين زيا وطقوسا ومواسم للخشوع والتضرع ننتظرها في الميعاد ونجهز لها الكاميرات ومكبرات الصوت. وبقدر انضباط الفرد في هذا السياق الغريب، يتحدد قدر إيمانه وورعه وتقواه. هذا التحول الجذري في فهم الدين وفهم مقاصده العليا، جعل الدين سوطا تساق به الشعوب والجماعات والأفراد، وجعل من السهل على كل ذي سلطة دينية شكلية، اتهام المختلف والمغاير بتهم إن لم تود بحياته، تدمره وهو على قيد الحياة. وفي الدين متسع للحياة والعمل والعلم والبناء والتأمل والتفكر والإعمار والجمال والتعايش والفرح بالحياة. ولننظر إلى الإشارات التي وردت في سور القرآن الكريم عن الرسل والصالحين، نجد أن داود كان يعمل في السرد وكذا سليمان في البناء وأن الله جعل شكر النعمة التي أنعمها على آل داود هي العمل ﴿اَعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: 13] وما من نبي لم يكن يعمل، أو اتخذ من علاقته بالله تكئة للتراخي والتواكل أو التدثر بزي يميزه عن الناس أو إطلاق لحيته أو حفر بقعة في جبهته دلالة على تقواه، أو الاستئثار بشيء دون الناس. فموسى ليتزوج عمل مأجورا لدى يعقوب لمدة ثماني حجج، ومحمد رعى الغنم وتاجر في مال خديجة قبل زواجه منها.

هذه الأخلاق التي يقرها الدين صارت أخلاقا منسية، وصار الدين محصورا في زاوية ضيقة بعيدة عن مناشط الحياة ومكارهها، وصار حضوره في مشاهد الحياة حضورا احتفاليا

يذكرنا به من هم أولى الناس به وبما أقره الدين من خلق كريم في البحث والعلم والعمل والإنتاج وتجويد الحياة. وفي سورة مريم مشهد عظيم عن الأنبياء والرسل وبما فيهم من صفات مضيئة ناصعة. فقد ورد ذكر آدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس وغيرهم، وورد ذكر إسماعيل وإدريس بصفتين مهمتين: الأولى: صادق الوعد، والثانية أنه كان صديقا. وصفة الصدق هي الجامعة بين صفتي هذين النبيين. فصدق الوعد أساس العمل بين الناس فالكلمة قيد إن خرجت من اللسان. ولا تكون الكلمة وعدا صادقا إلا إذا كان صاحبها يعي قيمتها في نفسه وتأثيرها فيمن استقرت في وعيه كما يعي ما يترتب على صدق الوعد من تبعات وعواقب. وأردفت الآيات في هذا المشهد ارتباط صدق الوعد بالصلاة والزكاة. فالصلاة صدق الوعد مع الله والزكاة صدق الوعد مع الله والناس. ومن الناس الأهل فمنهم من يقع في دائرة المسؤولية الفردية، ومنهم الجماعة التي يعمل الإنسان في ظلها، ومنهم أهل الحي والمدينة أو القرية، ومنهم الأهل الذين يعبرون عن الوطن بمعناه الكبير، ومنهم أيضا الأهل بالمعنى الإنساني العام. فصدق الوعد يشي بالإحساس الواسع بأمانة المسؤولية تجاه الناس. وهذا من الخلق المنسي.

المطففون

إن لم نجد الدين في المدرسة، وفي المزرعة، والمتجر، والعيادات والمستشفيات، وفي الأسواق حيث البيع والشراء، وفي التقاضي والمنازعات، وفي كل منشط ومكره، فليس في حياتنا دين حتى إن وجدناه في المساجد ولم نأخذه معنا حيث نكون، فقد تخلينا عنه وتخلى عنا. فالدين لا يتجلى إلا حيث يكون الإنسان في مواجهة الإنسان. ولم يرسل الله رسله إلا من أجل الإنسان واستقامة الحياة على الأرض. إن المقصد الأسمى للدين هو الفرح. فرح الإنسان بكونه إنسانا، وفرح بكونه حيا على وجه الأرض، وفرح بكونه يحيا مع الآخرين المتفقين معه والمختلفين عنه. ومن مداخل الفرح والسرور الإقرار بالتنوع والتعدد والاختلاف والتعايش معه وقبوله. لذلك أعجب ممن لا يفرحون بالحياة ولا يصنعون الفرح فيها ويحرصون على لصق كل قبيح بها، ويفكرون في الموت وما بعده وهم لم يحسنوا التفكير في الحياة والفرح بها. ولو أحسنوا صنع الحياة، لجاء الموت على شاكلتها جميلا بشوشا ناعما وليس كما يصوره أعداء الفرح بالحياة غضوبا عابسا يتحين اللحظة للفتك بمن يستقبله من الناس.

وليس عبثا أن يحدثنا القرآن عن الموت والحياة حديثا متوازنا ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2] وأن تكون إحدى سوره مسماة بـ"المطففين" وأن تتضمن مادة هذا الفعل "طف، يطف والمزيد منها" معني الزيادة والنقص والنظر إلى الناس من منظور مختل سواء أكان هذا المنظور إليه مادة محسوسة أو غير محسوسة. والعلاقة بين الموت والحياة والتطفيف علاقة مشاهدة ملموسة حتى وإن غابت عن الحس والوجدان. فالتطفيف سلوك بشري منطلقه الأثرة والاستخفاف بالناس وهو ذو صلة قوية بالنفاق الذي يتزين بالقول والفعل ويخفي وراءهما شرا مستطيرا. فمن يطفف يحرص على جلب ما ينفعه بخداع الناس وببخسهم حقوقهم. ولأن البيع والشراء هو جوهر النشاط البشري على الأرض من حيث الإنتاج والمكسب والخسارة، ومن حيث التضحية بالنفس فداء الوطن،

ومـن حيـث العطـاء مقابـل الثنـاء والـذكر الحسن، ومـن حيـث الفعـل ورد الفعـل وإبـرام المعاهدات في السلم والحرب، فقد حرصت الآيات الستة الأولى من السورة علـى تجليـة فعـل التطفيف حيث جعلتـه مقرونـا بالكيـل والميـزان لتنطلـق مـن هـذا الاقـتران بعـد ذلـك كـل الدلالات التي يمكن فهمها في ضوء فهمنا للحياة. ومن هذا الفهـم الإطـراء في غـير موضـعه ابتغاء استمالة المطري لجلب منفعة عاجلة أو آجلة، ومنـه الحكـم علـى الأعمـال لا بمـا فيهـا ولكن بما يجلبه هذا الحكم من منفعة والـسكوت عـن العيـوب وتبريرهـا، ومنـه غمـط الحـق وإظهار الباطل انطلاقا من القدرة الخارقة على الحجاج والتخييل، ومنه الصمت حيث ينبغـي الكلام، والكلام حيـث ينبغـي الـصمت بوصـفه موقفـا احتجاجيـا. ومنـه منـاوأة الأوطـان والسعي في خرابها رغبة في نفع خاص يتحقق على أجساد الأبرياء مـن النـاس. ومنـه لـضيق المقـام المـودة المغـشوشة ولـسان الـسوء. لـذلك جـاءت بدايـة الـسورة ﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1] بالعقاب تبيينا لهول هذه الأفعال والإشارة إلى العـدل ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7]. ألا تطغوا في الميزان. من هنـا تتـضح العلاقـة بـين الفـرح بالحيـاة والفرح بالموت، أو كره الحياة وكره الموت بمقدار ما نراجع أنفـسنا هـل كنـا مطففـين وكيـف نعدل عن التطفيف لنجد الدين قد خرج من المسجد إلى الأسواق والمـدارس والمكاتـب وكـل مناشط الحياة

القسم السادس

سيرة الشجرة

1- رؤوس الشياطين

2- فتنة الشجرة

3- شجرة وشجرة

4- شجرة الكلمة

5- الكلمة بذور وثمار

6- الشجرة والقلم

7- البحر والمداد

رؤوس الشياطين

التشبيه من الصور البلاغية التي يصعب قبولها في باب المجاز لكون طرفيه مستقلين لا يجمعهما إلا اتحادهما في بعض الصفات. والمجاز في حقيقته دمج لأطرافه وصولا لعلاقة جديدة ناشئة تختلف عن مصدرها وعن طرفيها أو أطرافها. ولو شئنا التوضيح لقلنا إن التشبيه مثل الشعر الغنائي يمثل تعبيرا عن صوت واحد وإن تعددت نغماته، ويشبه المجاز الفن الدرامي الذي لا ينهض إلا على تعدد الأصوات وتداخلها وتناقضها. فالتشبيه رصد لعلاقة بين طرفين قد تكون بعيدة أو قريبة ولا تخرج عن إطار التوازي بين مجالين حسيين أو معنويين وهذا ما جعل التشبيه أقرب الصور إلى المتلقي حتى إن تعددت أوجه الشبه وصعب على الذهن الربط بينها للوصول إلى جمال الصورة. هذا في حال التشبيه التمثيلي او الضمني أو التشبيه بغير أساليب التشبيه المعهودة التي تجعله يلتبس على المتلقي فيحسبه من الاستعارة. وهنا لابد من اللجوء إلى عملية التأويل التي أفاض عبد لقاهر الجرجاني في الحديث عنها عندما عرض لصور التشبيه التمثيلي والضمني وغيره من الصور.

والسؤال: ما مدي حرية الشاعر القديم أو الكاتب في تشكيل الصورة؟ هذه الحرية محدودة بعدم 'العبث' بما هو معروف ومفهوم عن الأشياء والكائنات وبما هو مستقر عنها في 'الذاكرة الثقافية' لجماعة بشرية ما. فالمشبه به يفترض أن يكون معلوما لا مجهولا لأنه كاشف عن طبيعة المشبه عبر ما نسميه أوجه الشبه. ومعلومية المشبه به لا تعني تطابقه مع المشبه ولا تعني استغراق أحدهما في الآخر بل تعني تسليط الأضواء على المشبه بما يحقق للمتلقي المعرفة والدهشة والتساؤل عن العلاقة الناشئة بينهما بتوفير مساحة من الغموض الشفاف.

لذلك حرص البلاغيون العرب على معلومية المشبه وعلى تقدير صورة التشبيه لهذا السبب وجعلوها مقياسا لقبول الاستعارة أو رفضها.

ولكن القرآن الكريم كسر هذا الأفق من التوقع وجعلهم في حيرة من أمرهم حين ذكر شجرة الزقوم وأنها تخرج في أصل الجحيم وحين شبه طلعها برؤوس الشياطين. فالشجرة أو الجحيم لم يرهما أحد ولا رأى طلعها وكذا لم ير أحد شيطانا رأي العين فكيف حال رأسه أو رؤوسه؟ والسؤال الثاني كيف تلقى البلاغيون والمفسرون هذا الإشكال؟ رد فريق منهم هذه الصورة إلى الوهم ويعني به مالا تدركه الحواس واستدل على ذلك بقول امريء القيس "ومسنونة زرق كأنياب أغوال" سعيا وراء البحث عن أصل مستقر في الوعي الجمعي وهو تشبيه الرماح بأنياب الغول وهي غير معلومة إلا في الوعي الجمعي العام. وأما الزمخشري فكان له توجه فريد إذ سمى هذا التشبيه بالتشبيه التخييلي لتشبيه المحسوس يعني "الشجرة- فلها صورة معلومة- بالمتخيل وهو الشيطان وإن كان غير مرئي" دلالةً على تناهيهِ في الكراهيَةِ وقبحِ المنظرِ؛ لأنّ الشيطانَ مكروهٌ مستقبحٌ في طباعِ الناسِ، لاعتقادِهم أنّه شرٌّ محضٌ لا يخلِطه خيرٌ، فيقولون في القبيحِ الصورةِ: كأنّه وجهُ شيطان، كأنّه رأسُ شيطانٍ، وإذا صوَّرَه المُصَوِّرون: جاؤوا بصورتِه على أقبحِ ما يُقَدَّرُ وأهولِه؛ كما أنهم اعتقدوا في المَلَكِ أنّه خيرٌ محضٌ لا شرّ فيه، فشبَّهوا به الصورةَ الحسنةَ. قالَ اللهُ تعالى: ﴿مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31] وهذا تشبيهٌ تخييلِيٌّ يذكرنا بالاستعارة التخييلية كما يذكرنا بوظيفة التخييل النفسية والمعرفية.

فتنة الشجرة

لم تكن شجرة الزقزم وحدها هي شجرة الفتنة، فهناك "شجرة الخلد" وهي شجرة محرمة. والفرق بين الشجرتين أن الأولى "شجرة العقاب" والثانية "شجرة الغواية" فهي ذات جمال وبهاء ووعد بالخلد والبقاء. ولكن كيف تكون "شجرة الزقوم" فتنة وهي قبيحة كريهة مؤلمة منفرة؟ السبب هو ما نسميه "الإطار" فـ"شجرة الخلد" ليست وحدها في الجنة بل الجنة مليئة بما يريح النفس ويسر العين من كل الكائنات وهذه الشجرة واحدة في هذا النعيم ولكنها منهي عنها. والنهي عنها في هذا الإطار من النعيم يصرف النفس عن كل ما عداها ويجعلها غاية الأرب. فلا ترى العين جميلا غيرها ولا يسكن القلب حديث إلا الحديث عنها ومن ثم فإن الوقوع في الغواية محتمل. هذا الموقف أشبه بموقف امرأة العزيز من يوسف. فتى مشترى لاحول له ولا طول ولا ثروة ولا جاه ولا سلطان وموقعه في بيتها أشبه بموقع الخدم عند المخدومين. وهي ذات حول وطول وجمال وسلطان، خرجت من كل حولها وطولها وجمالها وسلطانها طلبا لمن لاحول له ولا جاه ولا سلطان إلا ما تحدثها به نفسها عن متعة الشهوة مع هذا الفتى الوسيم، وكانت الفتنة "شغفها حبا". وكل مقومات الفتنة متوفرة والسقوط في بئر المعصية قائم وقريب ومحتمل. أما شجرة الزقوم ففي قاع جهنم ولها طلع كأنه رؤوس الشياطين، والشيطان ليس قبيح المنظر والمخبر فقط ولكنه أيضا قادر على الغواية والإغراء وتزيين الممنوع وتلوين الرغبة المحرمة بألوان زاهية والقدرة على المخاتلة والخداع والمكر السيء. فكيف تكون فتنة ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّٰلِمِينَ﴾ [الصافات: 63] الظلم في كل شيء هو الطغيان بمعنى مجاوزة الحدود في الظن أو العلم أو الشك أو التصديق أو الاعتقاد أو حتى في الأمور الحسية كالأكل والشرب واللباس أو اكتناز المال أو الغرور بالقوة. هذا الظلم قد يقع على الغير كما يقع على النفس حين تنكر حديث الغيب عن الحساب والجنة والنار. وهؤلاء الظالمون لم يصدقوا أن يكون في قاع جهنم شجر لتنافر النار مع النبات، فضلا عن

إنكارهم البعث أو النشور وبغض النظر عن ماهية هذه الشجرة فإن جهنم مستقر العذاب وفيها كل مقام قبيح. والفتنة وقعت حين أنكر هؤلاء اجتماع الشجر والنار في قاع جهنم.

وامتد وصف شجرة الفتنة فتركز على طلعها، والطلع للنخيل واستعير لما طلع من شجرة الزقوم من حملها بمعنى ثمرها وثمر النخيل مختلف الوانه وهذا الاختلاف مناسب لما ورد في المشبه به "رؤوس الشياطين" طلع وثمر يساوي رؤوس الشياطين وكيف تتحول الألوان من الجمال في النخيل إلى القبح في شجرة الزقوم. والتشبيه هنا لايعني توحد الطرفين فلم يحل الطلع محل رؤوس الشياطين أو العكس بل ظلت "كأن" قائمة بدورها في الفصل والوصل بين الطرفين وهذا معنى إطلاق الزمخشري على هذا التشبيه تسمية "تشبيه التخييل" أي الإيحاء والتأثير النفسي الذي يخايل المتلقي كل حين وتحت تأثير أية ثقافة حين يتلقى هذه الصورة بطرفيها وفي إطارها الذي تحددت ملامحه. فطرفاها لهما استقرار في الوجدان الجمعي العام. الشجرة التي أخذت من النخيل طلعه. هذا الطلع الجميل تحول بموجب اقترانه بالمشبه به إلى قبح مخيف.

شجرة وشجر

ورد ذكر الشجرة والشجر في القرآن مرات عديدة وفي سياقات متباينة. فقد ورد ذكر الشجرة في سياق الغواية والابتلاء في شخص آدم وزوجه عليهما السلام، كما وردت في سياق ملكوت الله الذي يسجد له كل ما في الأرض والسماء، ووردت في سياق الوصف والتشبيه: الكلمة الطيبة والشجرة الطيبة والكلمة الخبيثة والشجرة الخبيثة، وفي سياق مطلق كلمات الله التي لا تنفد ولا تنتهي حتى لو كان ما في الأرض من شجر أقلاما وكان البحر يمده من بعده سبعة أبحر حبرا. وورد ذكر الشجرة مرتبطا بقداسة المكان "شجرة البيعة" و"شجرة تخرج من طور سيناء" و"سدرة المنتهى" ووردت الشجرة مصدرا للستر والعون والرعاية بأسباب الحياة "شجرة اليقطين" وحلت الشجرة شاهدة على لحظة المخاض وباعثة ببواعث الأمل والمؤانسة ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ﴾ [مريم: 25] والنار في حقيقتها شجرة هكذا أخبرنا القرآن الكريم ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمۡ أَنشَأۡتُمۡ شَجَرَتَهَآ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحۡنُ جَعَلۡنَٰهَا تَذۡكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلۡمُقۡوِينَ﴾ [الواقعة: 71-73]. والشجرة هي النار التي صارت حجابا عندما قال موسى لأهله ﴿إِذۡ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسۡتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: 10].

وتعدد سياقات ورود الشجرة في القرآن تعدد واجب الالتفات إليه والانشغال العلمي به من منطلق حضاري معاصر يراعي النظر إلى السياق اللغوي والسياق المقامي. ونقف هنا عند سياقين هما "شجرة الزقوم" و"شجرة النار" أما شجرة الزقوم فهي الشجرة التي جاءنا عنها الخبر أنها تنبت في أصل الجحيم وهذا الإنبات في حد ذاته مفارقه لما هو سائد ومستقر في الوعي الإنساني من المقابلة بين النار وما عداها وخاصة الشجر الأخضر وما يحتويه من الماء فكيف تكون شجرة وتنبت في تربة غير تربة النبات ثم يكون لها طلع متعدد الألوان مثل رؤوس الشياطين. وعلة عدم التصديق هو الاستسلام لعادات الإدراك والإحساس التي تقول لنا إن النبات غير النار والموت غير الحياة والحب غير الكراهية واللقاء

غير الفراق، مع أن قانون الحياة يقول لنا إنها كل متكامل على مستوى الوعي النظري الرشيد. فمن الموت تولد الحياة وتحمل اللذة في أحشائها أسباب الألم ومع ذلك نطلب اللذة ولا نفكر فيما يعقبها من الألم إلا حين يداهمنا. وقد تجسد هذا الوعي فيما قاله أبو تمام عن الجمل" رعته الفيافي" بعد أن استقر أن الجمل هو الذي يرعى الفيافي والحقيقة أنها تفنيه كما أنه يفنيها. لذلك جعل الله سبحانه هذه الشجرة" فتنة للظالمين" هؤلاء الذين استسلموا لعادات الحس والإدراك فكذبوا على أنفسهم وأضلوا غيرهم الذين اتبعوهم.

وليس صحيحا أن نفهم السياق في دائرته الضيقة بعيدا عن الشبيه والنظير. فقد سمى الله النار شجرة وهي شجرة بالفعل لما نعلمه عن الشجرة من الإحاطة والشمول والثمر والنمو والجفاف. وهذه الشجرة بهذا المعنى هي سر الحياة. ولولا اكتشاف النار لما حدث هذا التطور المذهل الذي نعيشه. لذا صارت تذكرة على منشئها وعلى ضرورة تصحيح عادات الإدراك والإحساس، كما صارت متعة للناس باديهم وحاضرهم، وغنيهم وفقيرهم في حلهم وترحالهم. شجرة النار هذه هي التي نبتت في تربتها شجرة الزقوم التي هي طعام الأثيم. فانظر كيف تحولت الوظيفة من نفع لكل الناس إلى عقاب لفريق منهم يملؤون منها البطون ويشربون عليها شرب الهيم.

شجرة الكلمة

هل الكلمة شجرة؟ الشجرة إذا أدخلناها في عالم الإنسان صارت نصا له دلالته وهذه الدلالة سبيلها الكلمة. ولا يستقيم البيان الإنساني إلا بالتواصل مع مكونات العالم الطبيعي ومنه الشجرة. فقد تكون الشجرة في سياق ما هي شجرة الحب، وفي سياق آخر شجرة الخلد، أو شجرة النار، أو شجرة المعرفة. ولنلحظ هنا أن هذا التعبير تعبير إضافي يكثر وروده عند دراسة التشبيه على أساس التركيب اللغوي. وهذا اللون من التشبيه منتشر على نحو ظاهر عند أبي تمام. وتكمن بلاغته في اختصاره وتوسع دلالاته. ومنه في القرآن شجرة الزقوم، وشجرة البيعة، وشجرة الخلد، وشجرة النار.

وقد ورد في سورة إبراهيم صورة من صور التشبيه التمثيلي ركزت على الصلة القوية بين الكلمة والشجرة بما يوحي للمتأمل أن الكلمة شجرة تتكاثر فروعها وتعلو في السماء لعلو منزلتها ورقي هدفها، كما يزداد ظلها على الأرض بازدياد فروعها. وفي الحالين تسر الناظرين وتبعث الراحة في الصدر والنشاط في الحواس والنقاء في الهواء. وهذا الجمال ممتع ومفيد معا فلا تستطيع فصل المتعة عن الفائدة لأن هذه الشجرة الكلمة أو الكلمة الشجرة لها طلع نضيد وثمر يفيض بالعطاء كل حين وعند الحاجة إليها وهي حاجة لا تنتهي منها. فالجمال قرين الوجود ولا قيمة لوجود بغير جمال.

والجمال نحتاج إليه لذاته وخوفا من طغيان القبح على الوجود. وفي هذا السياق من التقابل بين الجمال والقبح جاءت الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة في اقتران عجيب مع الشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة. فما تفسير هذا التحول؟ الشجرة كلمة أو الكلمة شجرة. والشجرة في عالم النبات لها وجود مستقل عن ذواتنا ويمنحها هذا الوجود الاستقلال بصفاتها الذاتية، أما الكلمة فليس لها هذا الوجود المستقل ولا الاستقلال بصفات ذاتية. ومن هنا يصح أن تكون الكلمة طيبة ونافعة، ويصح أن تكون خبيثة وضارة وهذا ما التفت

إليه الشعراء العرب حين ذكروا أن الكلمة تصحي وتسكر وتعطي وتمنع وتبني وتهدم وتصم السميع وتعمي البصير ويسأل من مثلها العافية.

وقد عقد البيان القرآني الصلة بين الذاتي والموضوعي، فتحول الموضوعي حين اقترانه بالذاتي إلى مفسر أو شارح له. وصارت الشجرة طيبة لتفسر الكلمة الطيبة، كما صارت خبيثة لتفسر الكلمة الخبيثة. ويصب هذا التفسير في مجرى الوظيفة الاجتماعية للكلمة التي صارت دالة على الفعل أيضا. فالكلمة لم تعد مجرة مفردة ينطق بها الإنسان ولا مجرد نص بل هي تعبير عن موقف إدراكي وسلوكي معا وهذا الذي يؤسس لمبدأ المحاسبة الاجتماعية في الدنيا والمحاسبة الكلية في الآخرة.

وكما نعلم فإن التشبيه التمثيلي تشبيه مركب في بنيته اللغوية والدلالية وهذا يتيح للقارىء تفسير أوجه التلاقي بين الكلمة بوجهيها من جانب، والشجرة بوجهيها من جانب آخر. فالشجرة طيبة وطيبها كرم منبتها ومصدرها وهي راسخة وثابتة وثباتها دلالة على تمكنها من الأرض وقوتها في مواجهة الرياح وهي عالية راقية في الفضاء بعيدة عن عفن الأرض وهي مثمرة تجود بثمرها وقت الطلب ويتجدد هذا الثمر بتجدد الطلب فهي معين ثري لا ينضب.

وهذه الشجرة لها وجه آخر يماثل الوجه الآخر للكلمة فهي خبيثة لا قرار لها ولا ثبات ولا تجود بثمر ولا يتجدد طلبها ولا تؤتي أكلها إلا بالشر ولا يقربها بشر أو طير وهي ضد الجمال والحق والخير فهل لها من بقاء.

الكلمة بذور وثمار

الكلمة الطيبة شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين. فما العلاقة بين الكلمة والشجرة من جانب، والكلمة والثمرة من جانب آخر؟ هل يمثل الشكل وجها من وجوه هذه العلاقة؟ الكلمة محتوى معرفي ونفسي وهي قبل ذلك مجموعة أصوات تحمل نغما أو إيقاعا يتحدد حسب طريقة الأداء سياق الموقف. فكم من كلمات أصواتها متنافرة وصعبة أكسبها سياق الموقف والتنغيم بعدا دلاليا مؤثرا. فامرؤ القيس وصف غدائر الشعر بأنها "مستشزرات إلى العلا" وتعمد أن تكون الكلمة متنافرة وصعبة لدلالتها على هذا الشعر الذي يشبه الأدغال لكثافته وانتصابه. وكذا أطلق الله على شجرة العذاب ﴿شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ﴾ [الصافات: 62] لمناسبة الزقوم لسياق العذاب وقبح الشجرة وهوان المقام والمقيم. بل إن كلمة حروفها أخف وأسهل تبدلت دلالتها إلى السخرية والاستهزاء والتوبيخ والإهانة وهي كلمة "الكريم" في سياق قوله تعالى ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49].

وكما أطلق قوم شعيب عليه﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [هود: 87] وهم يعنون بالرشد والحلم السفاهة والجهل.

فللشكل دور مهم في العلاقة بين الكلمة والشجرة. وهذه العلاقة الشكلية علاقة عامة كلية تتضمن تفصيلات كثيرة، مثل جمال الشكل أو دمامته، أو حجمه أو لونه، ومثل ثبات المتكلم وقدرته على الإقناع والتأثير فيمن يستمع إليه أو يقرأ له. ولا ننسى أن ظروف الأداء المباشر للكلمة غير ظروف القراءة. فالأول تحكمه ظروف الاتصال المباشر مثل قراءة الوجوه وأقدار المستمعين وظروف المكان والزمان وقدرة المتكلم على استخدام الإشارات الجسدية وتلوين الصوت وغير ذلك من ظروف الاتصال التي تحدد طبيعة الكلمة أيضا. وهي الظروف التي نعتمد على مخيلتنا في استحضارها حين القراءة.

ومن تفصيلات العلاقة الشكلية بين الكلمة والشجرة ثمرة الكلمة. فالشجرة قد تكون مبهرة شكلا ولونا وليس لها ثمر، وقد تحمل ثمارا لا ينتفع بها طير ولا بشر وقد تكون ثمارها نافعة لكنها هابطة الجدوى لما أصابها من إهمال وفساد. وكذا الكلمة هي نفسها ذات وجوه من النفع والجمال أو الضرر والدمامة. لذا لم يكتف السياق القرآني بإيراد الوجه النافع الجميل للكلمة أو للشجرة بل أورد الوجه 'الخبيث' مقابل 'الطيب'. فالكلمة الخبيثة قد تكون جميلة الشكل بهية الوقع على الأذن والنفس لكنها كالشجرة الخبيثة لا ثبات لها ولا دوام ولا استقرار ولا ثمر يبقى بين الناس. فكأن الكلمة الطيبة ذات أكل كل حين تتجدد ولا ينضب عطاؤها. وسر تجددها أن جذورها ضاربة في أعماق الأرض تعيد طرح نفسها من جديد عن طريق ما بثمارها من بذور. هذه البذور بما فيها من سر الحياة تعيد إنتاج الجمال والنفع من جديد وتزرع حب الحياة والعمل من أجلها والسعي في الأرض ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾[الملك: 15] ونجد مظاهرها حولنا. فالكون بجماله وتعدد آفاقه كلمة ذات بذور تفيض بالجمال والعطاء معا لمن يحب العطاء والجمال. وآدم كلمة انتشرت بذورها للتعمير والعبادة، وعيسى كلمة فاضت أنوارها وبذور جمالها على البشرية وموسى لم يكن له من سلاح باق إلا الكلمة. ومنذ القدم ولقاء الأنثى والذكر سره الكلمة التي ملأت الأرض بجمال البنين والبنات. وسر العبادات معقود على الكلمة بين العابد والمعبود. وختام وحي السماء إلى الأرض كلمة ذات أسرار هي القرآن.

الشجرة والقلم

البحر والمداد سائلان وردا في سياق كلمات الله التي لا تنفد. فلو كانت البحار كلها مدادا لتسجيل كلمات الله ما نفدت هذه الكلمات. وفي لقمان ورد هذا التشبيه التمثيلي معتمدا على عناصر أخرى غير السيولة وهي النبات. وللصلة القوية بين الماء وكل الكائنات، ورد ذكر الشجر والقلم والمسرح الكبير وهو الأرض التي تتسع للماء والنبات كما تتسع للحيوان والإنسان وكل خلق الله. فأشجار الأرض لا يدرك الإنسان حدودها وإن أدرك ضخامتها وصلابتها وليونتها ووظيفتها. وهذه الأشجار متغيرة الأحوال تبعا لحركة الشمس والكواكب، ومتعددة الأشكال من بيئة إلى بيئة، ومختلفة الأطوال والألوان، وهي فوق ذلك الجمال البصري، عنصر من أهم عناصر التوازن البيئي. وقد جاءت هذه الأشجار مقترنة بالقلم وهو أداة الكتابة. وهذا الاقتران يستدعي الصورة الأولى للقلم الذي ورد ذكره في مواضع أخرى ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1] و ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العلق: 3-4] فالقلم مقسم به وبما ينتج عنه من أثر، وهو سبيل التعلم أي سبيل حفظ العلم من الضياع. كما ورد لفظ الكتاب بمعنى المكتوب أي المدون المحفوظ. والكتاب صورة من صور تجميع العلم وحفظه وتركه أثرا دالا على من فكر وكتب ودون وحفظ وأخرج. وهذا الأثر مسؤولية صاحبه ومن يحمل عنه ويذيع بين الناس. وهذه المسؤولية مسؤولية اجتماعية تدخل في نطاق الحق الاجتماعي العام لخروجها من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة. ولا يعني تطور شكل التدوين ووسائله الخروج عن حدود هذه المسؤولية، بل يعني اتساع دائرتها باتساع المشاركين فيها والقائمين عليها.

فالأشجار في هذا الموضع لا تختلف دلالتها البيانية عن دلالة البحر لو كان مدادا، ولا تختلف دلالة القلم عن دلالة المداد الذي هو طاقة القلم الذي نسطر به ما نسطر. فكلاهما أداة من أدوات الحضارة اكتشفهما الإنسان عبر مسيرته التاريخية. وكلمات الله التي صورها هذان التشبيهان: البحر مداد. الشجر أقلام. لا تقف فقط عند دلالة المطلق الذي لا

حدود له ولا نهاية، ولكنها في ضوء ما سبق تحدد رقابة فاعلة على كل أحداث الكون، ومن أهم ما في الكون الإنسان بوصفه صاحب الوعي والتكليف والمحاسبة. فكلمات الله أوسع من أن تحدها حدود أو تحول دونها العوائق، وهي متجددة بتجدد فعل الخلق. وأفعال الإنسان على الأرض واقعة في حيز المقبول والمرفوض والقبح والجمال والعدل والظلم والرحمة والقسوة والقوة والضعف والنقص والكمال والعلم والجهل والسهو والتذكر والحلم واليقظة. أفعال بهذا الاتساع على امتداد الخلق وقدم الكون لابد أن تخضع للحساب، ولا حساب بلا كتاب، ولا كتاب بلا كاتب ولا كاتب بلا قلم ومداد. وكلمات الله كما قلنا أكبر من يحيط بها عقل أو خيال، ولعل ما يؤكد هذا الفهم بقية التشبيه التمثيلي في قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27] فالقلم بعدد ما نقتطع من الأشجار على الأرض مداده البحور التي تنفد ولو كانت سبعة أبحر. هذا التقريب الحسي جعل حدود ما فوق الإدراك متصورا، وجعل ما هو غائب عن الحس والوجدان حاضرا ودعم إحساس العاقل بأهمية فعله وعزة الله وحكمته.

البحر والمداد

نهض التشبيه على اقتران الأقل بالأكثر أو الأصغر حجما بالأكبر حجما، وحين يخرج التشبيه عن هذه القاعدة يسمى "التشبيه المقلوب" والبحر كلمة دالة على الاتساع والعمق كما تدل على الغموض والرهبة، وتستدعي التأمل والتفكر، كما قد تدل على بحر معين أو على مطلق البحر أو كل البحور. وقد وردت مقترنة بكلمة المداد، وهي كلمة تعني العون والمدد والطاقة ومنها جاءت دلالتها على الحبر الذي يمد القلم بالقدرة على الكتابة، ودلالتها على المحبرة. والحبر من حبر وهو السرور والاتساع والرحابة ومنه الحبرة نوع من البرد الجميل للزينة. فهل من رابط بين البحر والمداد في هذا السياق؟ البحر مداد، بمعنى اتساعه ووفرته وقدرته على إمداد القلم بما يحتاج من حبر للوفاء بعبء الكتابة مهما كان مصدرها وحجمها. ولكن هذا البحر الدال على كل البحور قليل ومعينه ينضب إذا وضعناه بجوار كلمات الله التي لا تنفد ولا تزول. والبحر ينفد ويزول لأنه ليس مصدر بل هو مورد نرده أو نصد عنه كما نرد مورد المياه عندما يظل وفيا بحاجتنا من الماء، ونصد عنه لنفاد مائه أو لجفافه أو لتغير طبيعته من العذوبة إلى الملوحة.

وكلمات الله مصدر كل شيء في الوجود. بل هي مصدر الحياة وسر البعث والنشور وسر أسرار الوجود لذلك وصفت بـ "كلمات الله التامات" بها كانت البداية وبها تكون النهاية. وهذه الكلمات ليس لها مدد تستمد منه بل هي مدد في ذاتها، وهي لا تنقطع بانقطاع ليل أو نهار أو صيف أو شتاء، هي دائمة لا يعيقها عائق من الزمان ولا من حواجز المكان، ولا من وهن ولا من نوم، ولا من صحة أو مرض. هي فوق كل الأعراض.

لذلك جاءت الآية الكريمة على هيئة أسلوب الإنشاء وهي تدل على الخبر، وجاءت على صورة الفرض وهي أم الحقيقة، وجاءت على صورة التدليل وهي لا تحتاج للدليل. ومجيئها على هيئة الإنشاء، ابتداع لم يألفه المتلقي انتهى إلى خبر مؤكد وهو ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ﴾ [الكهف: 109] وفرضيتها تقريب للعقل البشري الذي يقف عند حدود مدركاته وكلمات

الله فوق مدركاته. لذلك جاءت هذه الكلمات في صورة حسية مرئية ومعروفة للناس جميعا وهي صورة البحر والمداد. وللبحر في الوعي البشري صورة مهولة من الخوف والعمق والاتساع والرهبة. وصورة الاتساع هي الصورة الأوفر انتشارا في أدبيات المدح الدالة على جود الممدوح في الشعر الذي جعل الجود الوفير قرين الماء: البحر والمطر.

وقرين البحر المداد وهو وسيلة الإنسان لتقييد معاملاته وثمار خواطره وأشواقه، وهذا المداد يجعل حياة الإنسان عصية على عوادي الزمن. لذلك تبقى من الإنسان آثاره التي يسطرها على الورق أو على وسيط آخر.

من هنا ندرك لماذا جاءت كلمات الله وهي فوق الإدراك مقترنة بهذا التشبيه الحسي البسيط القريب مع أنه متعدد الدلالات والأوجه. واستمر هذا التشبيه بقوله تعالى "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا" فالحبر لا ينفد إلا بنفاد مصدره وهو البحور حتى لو جاء الله بمثلها مددا. فهو الأعلم بكلماته وأسرارها وبيده خلق ما يشاء من المدد

القسم السابع

من أسرار الماء

1- الماء والهلاك

2- ماء الحياة

من أسرار الماء

الماء والهلاك

للماء سر عجيب، فهو أساس الحياة وهو الذي يغص به الإنسان فيموت، وهو عقاب قوم لوط ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [النمل: 58] وهو الطوفان حين عم الفساد الأرض بعد أن ظل أهلها على غيهم ولم يستجب لنوح إلا القليل، وهو العين التي انفجرت من الحجر حين استسقى موسى ربه لقومه وهم في سيناء، وهو الغيث الذي يغيث البشر والحيوان والنبات. وهو السيل الذي يجرف أمامه كل شيء، وهو ماء العذاب في جهنم ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: 16]، وهو سائل التزاوج في عالم الحيوان ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: 45] وهو المني الذي خلق الله منه الإنسان ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [المرسلات: 20] و﴿مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ [الطارق: 6-7] وهو الصورة الفريدة التي وردت في سورة القمر دليلا على صمدية الله الذي يستجيب لعباده بعد أن يبذلوا كل ما في وسعهم من ممكنات الأسباب وهو الأعلم بصدق النوايا وصدق التوجهات ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14] كما أنها دليل على جمال الاستجابة واطمئنان النفوس التي ظلمت ولم يعد لها ملجأ إلا هو وحده.

فنوح كما نعلم لم يتوان طيلة مئات من السنين عن دعوة قومه للهدي متوسلا بكل الوسائل، ولم يجد منهم إلا علوا واستكبارا وسخرية ولم يسلم من تعريضهم وتجريحهم وهو يصنع الفلك، فهم يعلمون أنه ليس خبيرا بهذه الصنعة وأنه يصنع الفلك على اليابسة ولم يدركوا أمر الله ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: 37] وهذا شأن كل من يعتقد يقينا

في صدق دعوته أو صدق مسعاه، أو صدق رؤيته فليس من الضروري أن يتفق الجديد النافع بما هو مستقر سائد، بل إن أساس التجديد هو تجاوز القديم بعد نقده والتأسيس على ما فيه من عناصر التواصل والاستمرار. ولو أن كل داع أو نبي أو مبشر أو مصلح أتى الناس بما عندهم ووافقهم عليه، لما تغيرت صورة الحياة على وجه الأرض نحو الأفضل. ومقاومة التجديد والتغيير أمر معروف في تاريخ كل الرسل والمجددين، وفي تاريخ كل المجتمعات الحية. والمجدد أو الرسول يصل إلى شوط يحتاج فيه إلى زاد جديد وقوة دفع هائلة بعد أن استنفد طاقته، قد لا يجدها عند تابعيه أو مؤيديه، ولم يعد أمامه إلا التوجه للسماء مصدر القوة وكل أسباب العطاء. وهذا ما حدث مع نوح حين دعا ربه فقال ﴿أَنِّي مَغْلُوبٌ﴾ [القمر: 10] بصيغة البوح المكشوف أمام الله ولم يغلق فمه بدعوى أن الله يعلم ما بي، ولذلك كانت الاستجابة في صيغة ﴿فَٱنتَصِرۡ﴾[القمر: 10] وهي صيغة أمر مستقبلية ولكن الزمن عند الله مطوي في لحظته والدليل قوله: ﴿فَفَتَحۡنَآ أَبۡوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٖ مُّنۡهَمِرٖ﴾ [القمر: 11] الماء بقوة اندفاعه الهائلة من أعلى إلى أسفل حيث العصاة والظالمون الذين أخذتهم المفاجأة حين وجدوا الأرض تستجيب لانهمار ماء السماء في قوله: ﴿وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا﴾ [القمر: 12]، وهنا تناسب بين الصورتين "الانهمار والتفجير" فلا يصح أن تنهمر السماء بالماء وأن تسيل عيون الأرض بالماء. ولذلك، وبسبب هذا التناسب ﴿فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ﴾ [القمر: 12] هذا الأمر قدره الله سلفا أو أنه سبحانه أحكمه وأعده استجابة لنوح. وعلة التقاء ماء السماء وماء الأرض أنها ﴿جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: 14] وما مصير نوح ومن معه في هذا المشهد المؤلم؟ ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ﴾ [القمر: 13].

الماء والهلاك...

قراءة ثقافية في براعة العنونة والنهج للدكتور أحمد يوسف

نقطتان براقتان في هذه التدوينة الجديدة للأستاذ الدكتور أحمد يوسف "الماء والهلاك" المنشورة على جداره في "فيس بوك"؛ الأولى تتعلق بفنون "العنونة"؛ والثانية كاشفة لمنهجه العقلي ومفهومه الحاكم لفن القول أو الخطاب؛ أي ما يتعلق بموقفه من التجديد.

***** بالنسبة للعنونة فقد مثل الدمج بين "الماء والهلاك" التفاتة مهمة تتهرب منها الذهنية الإنسانية؛ باعتبار أن الماء "سر الحياة" فكيف يكون "سر الهلاك"؟ على الرغم من أن الخطاب الديني الذي تدرك قساوته التحذيرية الذهنيتان الصحراوية والنهرية؛ وكذلك شحه وغيابه معيشة؛ فإن القرآن الكريم استخدمه في باب الوعيد والردع للكافرين والمتكبرين. "العنونة" التي وظفها أستاذي هنا دالة بقوة على نهج أخلاقي مستهدف في الخطاب الذي يوجهه؛ على الرغم من إحاطته الواسعة في التدوينة بكافة تجليات الماء في النص القرآني الكريم؛ وكثير منها ناعمة جداً تدعو للاسترخاء الشعوري لدي المتلقي الذي يَعُبُّ الماء عباً لأنه "مديني الذهنية" ولا يدرك الأزمة الوجودية لأهل الصحراء وأهل الأنهار بنقص الماء وحتى فقدانه لتوافر البدائل المصنعة! ومن هنا تبدو أهمية الترافق بين الماء والهلاك في "العنونة"؛ على الأقل للتذكير بالأثر الردعي المغيب الكامن والمحال إلى الذاكرة الماضوية للإنسان المعاصر؛ ما يدل على الذكاء الكتابي التذكيري لخطاب الأستاذ الدكتور أحمد يوسف.

***** أما النقطة الثانية؛ في التدوينة فقد كشفت بما لا يدع مجالاً للشك عن نهجيه الثقافي والأكاديمي؛ فأستاذنا ينتمي قلباً وقالباً للفعل التجديدي؛ ويؤكد عليه حتى في الحقل العقيدي؛ ما يثبت موقفه التنويري في الخطاب فهو: - لا يُلزم اتفاق الجديد المشروط بصلاحية "النفع" مع ما هو مستقر سائد. - يجعل من التجديد نسلاً للقديم غير مفصول عن لحمته من دون استسلام له؛ بل بنقده أي بهدمه - وهذه من عندي - لتأسيس جديد على

أرضية ما به من عناصر التواصل. - وهذا التحديد بربط التطوير بصلاحية النافع في القديم هو تحديد في قمة الذكاء؛ لأنه يُفسح المجال للجهد العقلي النقدي لتحقيق القطيعة واللاقطيعة؛ قطيعة عدم الاستسلام لكهنوتية القديم الماضوية والخروج من طقوسه المهيمنة؛ ولا قطيعة التجاوز الأصولي للقديم المؤسس بقوته التي تصلح للتكيف مع التطور الوجوبي بحكم العصر. - والأمر اللافت في وجوبية فعل التجديد التي حددها الأستاذ الدكتور أحمد يوسف هو إكسابه حتى الظل الديني من منظور ثقافية الدين؛ أي كفعل فكري حامل للقيم الخيِّرة. - والرأي البليغ الذي رسخه أستاذنا هنا أيضاً هو إعادة تجليس الفهم للدين في مقعده الحقيقي كرسالة قولية طال زمان تغييبها إذ تعتبر الدين موضوعة خارج التفكير فيها وما يحيط بها من متوهمات وأسطوريات؛ فقد ربطها بفعل الدين في تغيير وجه الحياة وفق قوله الكريم "ولو أن كل داع أو نبي أو مبشر أو مصلح أتى الناس بما عندهم ووافقهم عليه، لما تغيرت صورة الحياة على وجه الأرض نحو الأفضل". - والأجمل في الأمر أيضاً هو النزوع الإنساني الكبير لدي الأستاذ الدكتور بتلازم الحالة التي شملت كل الرسل والمجددين؛ في ربط مهم جداً بين السماوي والأرضي - من المنظور الثقافي - فالنوعان هم حاملو أفكار ومبلغون لرسائل نافعة؛ سواء عبر الوحي السماوي للرسل، أو الإلهام العقلي المشروط بالنفع لدي المصلحين المجددين - ويُعمِّق أستاذنا هذا النهج برد كل الأشياء إلى السماء بقوله: "والمجدد أو الرسول يصل إلى شوط يحتاج فيه إلى زاد جديد وقوة دفع هائلة بعد أن استنفد طاقته، قد لا يجدها عند تابعيه أو مؤيديه، ولم يعد أمامه إلا التوجه للسماء مصدر القوة وكل أسباب العطاء". ما يعني مرة أخرى من منظور ثقافي الربط بين التجديد وشرطية نفعه للمجتمع الإنساني.

***** تدوينة الأستاذ الدكتور أحمد يوسف "الماء والهلاك" تمثل مواصلة لمشروعه الفكري الجديد الكاشف لجماليات المفردة القرآنية؛ وتتضمن المزيد الذي ينبغي للقارىء أن يذهب إليه؛ وما كتابتي هذه سوى إطلالة ثقافية على بعض طاقاتها المشرعة ومنها "العنونة والنهج الناظم لها". "رأفت السويركي"

ماء الحياة

أدرك الشعراء العرب أهمية الماء واختلاف وجوهه. فليس الماء سر الحياة فقط، بل هو سر الهلاك، وسر البعث والنشور، واستثمروا هذه الوجوه المتعدد للماء في التعبير عن تحولات الإنسان وتقلب عواطفه وميوله. فهو "ماء الدهر" الذي يغص به شاربه، وهو "ماء الملام" و"ماء الكلام" و"ماء الشوق". وفي مطلع سورة الحج، نجد تصويرا لهول يوم الساعة ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1] يتجلى في ذهول كل مرضعة عما أرضعت، وفي الدوار وفقد التوازن الذي أصاب كل الناس ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: 2] مع أن هذه اللحظة لحظة البعث التي يتلوها الحشر والحساب وليست نهاية الموقف العظيم التي تحدد المصير. فقد سبق الإخبار بشدة العذاب قبل تحديد المصير. وهذه لمحة تحتاج إلى بسط وتوضيح لا نقوم به الآن.

وما أود قوله هو أن الآيات التالية، تحدثت عن المنكرين والشاكين في البعث بعد الموت وضربت لهم مثلا قياسيا قويا أشد وأخطر من مسألة البعث خوطب به كل الناس وهو قوله تعالى: ﴿فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: 5] وكأن الخلق من العدم أهون إدراكا وأيسر استيعابا من البعث بعد الهلاك. فالبعث مجهول وغير واقع في نطاق المدركات، والخلق مجهول وليس واقعا في نطاق العلم المادي، وهو نفسه الذي جعل إبراهيم يسأل ربه ﴿أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: 260] فالرد على الشاكين في البعث بالخلق من التراب، رد صعب ومحير، ولا ينفي من عقول هؤلاء الشك مطلقا. لذلك لم تكتف الآيات بتأكيد الخلق من التراب، وهو البداية الأولى لكل الكائنات. وركزت على استمرار العنصر الثاني وهو الماء بوصفه عنصرا حيويا ومشهودا فقالت: ﴿ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [الحج: 5] وجوهر النطفة الماء الذي سمي في موضع آخر

﴿مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [المرسلات: 20] هذا الماء هو ماء الحياة محمولا في الأصلاب يعمل بإذن خالقه لذلك ذكرت الآيات مراحل تحولات النطفة ﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ [الحج: 5]، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة" والجميل أن الآيات اختتمت بالرد على السؤال الأزلي وهو سؤال إبراهيم وغيره من الناس عن العلة بقولها ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ مسألة الخلق المستمرة حتى قيام الساعة واتفاقها مع مسألة البعث والنشور.

ولكن الله سبحانه لما جعل هذا الماء ماء الحياة جعل سر تفاعلاته بيده وحده بعد أن أبان مراحل تحوله بما يشير إلى أن الماء في صلب الإنسان يضعه وفقا لشهواته، ولكنه لا يملك أكثر من حمله ووضعه، أما قرار الخلق فبيده وحده ﴿وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: 5] ولتنظر معي إلى دلالة جمع الأرحام. فهي لا تنصرف إلى رحم دون رحم أو كائن ذي رحم دون آخر ولكنها تعم كل الأرحام الخاضعة لنظره سبحانه وعنايته وحده لقوله﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: 34] هذا المشهد لا يقف عند هذا الحد بل ينسجم كل الانسجام مع بداية السورة التي ركزت على البعث بعد الموت، فالطفل يصل إلى غايته فيبلغ أشده، أو يعمر وينكس في الخلق وهي العودة للصورة الأولى المؤدية لانعدام القوة والعودة للأصل ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: 5].

فصدر سورة الحج تناول موضوعين متلازمين في الظاهر وهما موضع اختلاف بين الناس الأول موضوع البعث، والثاني موضوع الخلق، وكلاهما متنازع عليهما. فالبعث يصعب استيعابه أو تخيله لارتباطه بمصير الإنسان بعد أن يصير ترابا وعظاما نخرة وقد مرت عليه الدهور بعد الدهور واختلط التراب بالتراب والعظام بالعظام، بل تبدلت مواضع الأرض. فأرض كانت في زمن مضى قبورا، صارت مدنا عامرة وحياة صاخبة، وأرض كانت تعج بالحياة والأحياء، صارت قبورا موحشة وأرضا صامتة. بل يتعقد المشهد كثيرا حين نضيف إلى تبدل مواضع الأرض، الموتى والصرعى من الأطفال والشباب والشيوخ من النساء والرجال ضحايا القتال والخراب على امتداد التاريخ البشري الشاهد على طغيان

القوة وغرور الإنسان. والقرآن الكريم يصور ما حل بأقوام سابقين من دمار وخراب كأن لم يغنوا بالأمس.

فالبعث يبدأ من نقطة النهاية وهي التراب، والخلق يبدأ من نقطة البداية وهي التراب. فانظر كيف يكون التراب هو البداية وهو النهاية. ثم الماء الذي صار محمولا في الأصلاب والأرحام ومرهونا تفعيله بأمر الله سبحانه وتعالى.

المشهد معقد بل شديد التعقيد على الرغم من بساطته ولا ينفع معه إلا التسليم النابع من الإيمان بالله الذي تحدث مرات متعددة عن الخلق وعن مراحله وعن إرادته في المنع والمنح، كما تحدث عن البعث وعن ساعته وهولها وعن الحشر. وكما قلت فالموضوعان متلازمان.

ومع أن مشهد البعث في سورة الحج، قد استدل بمشهد الخلق، فإن السورة قد أفاضت في الحديث عن تحولات الحياة المفضية إلى الموت. فمنا من يتوفى بعد أن يبلغ أشده، ومنا من يرد إلى أرذل العمر بمعنى أن يعيش طويلا حياة هي والموت سواء ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج: 5] نرى سياق الآيات متصلا بمشهد آخر يلخص المشهدين السابقين أو بمعنى أوضح يجمع بينهما. وهذا الاتصال تقوم به واو العطف التي تربط بين المشهدين السابقين "البعث والخلق" وبين المشهد الجديد وهو الماء الهابط من السماء على الأرض الهامدة ولننظر طويلا إلى هذا اللفظ ﴿هَامِدَةً﴾ فهي ليست ميتة، وليست حيوية نشطة ولكنها تطوي في باطنها أسباب الحياة والنماء والخصب وتنتظر سر الحياة الممثل في هذا الماء الهابط من السماء. إن هذا الماء لم يهبط من تلقاء نفسه، كما أن الماء الذي يستقر في الأرحام لا يثمر من تلقاء نفسه. لذا كان نزوله وتأثيره بيد من أنزله. فالأرض هامدة والماء مرهون بإرادة الله. فإذا ما التقى الماء والأرض حدثت استجابة مدهشة في صورة مليئة بالحركة والتوتر اللذين يمثلان حالة الخلق والتخلق. هذه الاستجابة المدهشة يمثلها فعلان هما بؤرة الاستجابة ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ فالاهتزاز يمثل الرعشة الأولى لالتقاء الحياة بأسباب الحياة الكامنة في رحم الأرض. ﴿وَرَبَتْ﴾ استقرار أسباب الحياة ونموها وزيادتها يوما بعد يوم

وانتظار لحظة توهجها في الحصاد وجمال العطاء، وهذا ما حرصت عليه نهاية الآية التي تمثل خاتمة اللحن العظيم وهو الزوج البهيج. ولماذا الزوج البهيج؟ هذا الزوج البهيج يحمل معه دورة الخلق من جديد. فكأن التقاء الماء بالأرض كالتقاء الماء بالرحم يثمر كائنا جديدا يحمل ماء جديدا ليلتقي برحم جديد وهكذا يكون النكاح الساري في كل الذراري ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾.

القسم الثامن

نظرية الصوم

1- مفاهيم الصوم ودلالاته

2- نظام الصوم ونظام الكلام

3- الصوم والعقاب

4- العلم والرشد والقرب

5- التقوى والعلم والشكر

نظرية الصوم

مفاهيم الصوم ودلالاته

لم تكن شريعة الإسلام وحدها هي التي عرفت الصوم وبشرت به وجعلته فرضا مكتوبا. فقد سبقتها شرائع السماء على تتابع الرسل والأنبياء بما يعني أن الصوم دليل على اتساق هذه الشرائع ووحدة مصدرها، وأن الدين كله لله. وللصوم حضور ثقافي واسع في تاريخ الأمم. فقد عرفه المصريون القدماء ومارسوه انطلاقا من اعتقادهم بأنه وسيلة النجاة وقت الفتن والمحن والأزمات ولاعتقادهم بأنه يقربهم من الإله الذي بيده كشف الضر والأذى. ولم يمارس المصريون القدماء الصيام لهذا الغرض فقط، ولكنهم لفرط ما تعودوا عليه، أصبح حاضرا في مسراتهم أيضا. فصاموا وقت الحصاد، ووقت الصيد، ووقت فيضان النيل، وصام رجال الدين بوصفهم حراسا على العقيدة. والصوم بهذا المعنى يمكن تفسيره من منطلق عقدي يرى أن للإله حقا هو الشكر على ما أسدى لهم من الطيبات، وعلى ما كشف عنهم من السيئات. ولم يكن صوم المصريين القدماء صوما مرسلا، بل كان صوما منظما تؤديه الجماعة ابتداء من طلوع الشمس حتى المغيب، ويمتنعون عن الأكل والشرب والملذات ومباشرة النساء ويتحرون التأدب في القول والفعل وطهارة البدن والثياب.

وعرفت الصوم ديانات وضعية كثيرة منها البوذية والمجوسية والهندوسية ولم تقره الزرادشتية لاعتقاد أتباعها بأنه يورث الضعف في البدن فلا يقوى الإنسان على محاربة قوى الشر والظلام.

والشاهد في حديثنا أن الصيام ليس أمرا جديدا على الإنسان ولا فرضا مكروها ولا غير مرحب به. فقد عرفته الإنسانية منذ القدم في معظم الجماعات والمجتمعات المتقدمة وغير المتقدمة على السواء. وهذا يعني ببساطة أن شريعة السماء لا تخالف فطرة الإنسان وليس بينهما صدام على الإطلاق. وما نراه من مظاهر التعارض أو التصادم لدى جماعات من

الناس لا يعبر إلا عن حقيقة بشرية خالدة وهي سنة الاختلاف التي لولاها ما كان للحياة على وجه الأرض طعم ولا مذاق ولا غاية نصبو إليها.

والصيام ليس مجرد الإمساك عن الطعام والشراب. فلذلك أصل في اللغة يبين حقيقة الصوم كما أقرته الشريعة. فاللغة ترى أن الصوم يطلق على الريح كما يطلق على الشمس وعلى الطائر والحيوان كالخيل. والجذر الجامع بين كل هذا الكائنات هو السكون والركود والثبات. فعندما نقول صامت الريح توقفت عن الهبوب بمعنى تخلت عن نشاطها وحيويتها وخالفت ما هو معروف عنها وكذا القول حين تصوم الشمس. فهي لا تصوم إلا عندما يكتمل ارتفاعها وسطوعها في كبد السماء وحينئذ تستقر وتثبت على حالها فترة الظهيرة لتعاود الحركة بالنقصان من جديد حتى تصل إلى حد الغروب. والخيل إذا صامت قامت على قوائمها ولم تتحرك وظلت هكذا إلى أن تتخلى عن ثباتها وتعود إلى الاعتلاف.

ولعلنا نلاحظ أن جذر معنى الصوم في اللغة هو نفسه الذي بني عليه معنى الصوم كما نعرفه وتعرفه الأمم الأخرى. فالصوم في حقيقته سكون وثبات وهدوء وامتناع عما هو مألوف في حياتنا اليومية انتظارا للعودة الطائعة إلى ما كنا عليه. فهو إذن مسلك مختار لغاية مقصودة. فالشمس لا تستقر في كبد السماء إلا بعد صعود متدرج والصوم لا يصل إليه الصائم إلا بعد تدريب للحواس وتهذيب للرغبات، وتعويد للنفس على الممنوع.

وغايات الصوم لاحد لها. فهي فعلا كما نراها في الظاهر امتثال لأمر الله ولكنها أيضا تعبير عن قناعة الإنسان بصحة اختياره مسلك الصوم. فهو صمت عن الكلام وإشارة بالبنان، وتصوير بالجوارح قبل اللسان. وهو غاية مقصودة للتعبير عن عزم أولى العزم حين تزل قدمهم وتعود عليهم ضمائرهم باللوم والتقريع، فيكون الصوم تأديبا وتهذيبا وتكفيرا عن الزلة واجتراح المنهي عنه. وهو تعبير عن شكر المنعم بالتقرب إليه بما يحب وفي أرقى حالة من حالات السمو الروحي عند الإنسان.

نظام الصوم ونظام الكلام

لا شك أن الصوم في الإسلام ركن من أركانه الخمسة، وأنه من جانب آخر عبادة يؤديها المسلمون مرة واحدة في العام ولا يؤدونها على مدار اليوم مثل الصلاة، ولا على مدار العام مثل الزكاة، وليس لها وقت معلوم يقينا مثل الحج. فوقتها متعلق بدورة القمر مع أنه في بداية الأمر عند العرب قبل الإسلام، كان شهر رمضان شهرا معروفا مثل كل الشهور وعندما فرض للمرة الأولى وافق طقسا شديد الحرارة اكتسب منه اسمه الذي صار علما عليه. وصار المسلمون يصومون رمضان المشتق من الرمضاء حسب وروده صيفا أو شتاء أو ربيعا وخريفا وهذا من رحمة الله بخلقه. فلو كان رمضان مرتبطا ببدايته الأولى وهي شدة الحرارة وظل ثابتا معلوما، لكان صيامه مرهقا ومؤلما وفوق طاقة بعض الناس وربما معظمهم.

ولكن رمضان مع ذلك انتقل من دائرة الدلالة على العبادة، إلى دائرة أوسع وهي دائرة الأنظمة الدلالية ونقصد بها كل وسائل التواصل المتفق عليها في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات. فاللغة نظام من أنظمة التواصل محدود بحدود عرفية خاصة بالجماعة اللغوية. والألوان نظام تواصلي معروف له دلالاته وأشكاله المكتسبة من التوافق العرفي بين الناس. فاللون الأحمر في نظام المرور له دلالة غير دلالته في النظام العاطفي والوجداني في مجتمع ما، وكذا الأبيض والأصفر والأسود. والإشارات بجميع أنواعها مثل اللغة نظام عرفي للتواصل له دوره حين تعجز اللغة أو حين يصعب التواصل بها. ومن هذه الإشارات، الإشارات الجسدية ومنها إشارات الحواس. فالعيون وهي من مفردات لغة الهوى، نظام تواصلي لجأ إليها شوقي حين تعطلت لغة الكلام للتخاطب والتواصل فرارا من الحصار الاجتماعي المضروب حول الرجل والمرأة في مقطوعته المشهورة بـ"جارة الوادي"

وتعطلت لغة الكلام وخاطبت — عيني في لغة الهوى عيناك

وشوقي وارث عظيم لما ورد في الشعر العربي من التعبير بلغة العيون ومنه قول الشاعر:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعور ولم تتكلم

فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيب المتيم

وفي القرآن الكريم عدول عن لغة الكلام حين قال زكريا ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 10] بما يعني الصوم عن الكلام والتعبير عن الحال بالصمت وهو في جوهره صوم عن المباح للدلالة على ما هو أهم من المباح وهو الامتثال لأمر الله. وأمره سبحانه هنا واقع على رجل بلغ من الكبر عتيا وزوجه عاقر فكيف ينجب ويصدقه الناس حين يقول لهم بما حدث. ولذلك عدل زكريا عن الكلام وهو مباح، إلى الصوم واستخدم لغة الوحي أو الإشارة ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11] فلم يشرح لهم تفاصيل ما حدث، بل أمرهم بالشكر وهو التسبيح بكرة وعشيا والامتثال لما حدث. وكأن هذه اللغة الاصطناعية أقوى وأبلغ من اللغة المنطوقة.

وموقف مريم أكثر تعقيدا من موقف زكريا ويلزم الإفاضة في الكلام والتدليل على صحة ما أتت به، فمريم عادت إلى أهلها بطفل تحمله، وتحتاج إلى الرد على أسئلة الناس، ومع ذلك كانت لغة الصوم أو العدول عن الكلام هي اللغة الوحيدة القادرة على حسم هذا الموقف الاجتماعي الخطير: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: 26] ولما اشتد لوم الناس لها وتقريعهم، لم تعدل عن الصوم عن الكلام إلى النطق ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ [مريم: 29] مع أن الإشارة تزيد الموقف غرابة لأن الطفل نطق بما كان ينبغي أن تنطق به أمه دفاعا عن نفسها، ولكنها آثرت الصوم عن الكلام وكأن الصوم في حد ذاته أكبر دلالة على الموقف من أي كلام.

الصوم والعقاب

من لطف الله بالناس أن جعل الصيام في شريعة الإسلام ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: 184] ولم يجعله صياما على قدر الاجتهاد أو قدر حاجة كل فرد، أو تبع رؤية رجل من رجال الدين، أو جماعة من الجماعات. وحين وصف الصيام وصف أيامه بصيغة جمع القلة التي تفيد أيضا بداية الصيام ونهايته وتفيد معلومية شهره بين أشهر العام كله وهو الشهر التاسع الهجري الذي يدور مع دورة الفلك فيقع صيفا كما يقع شتاء بما يعني طول النهار وقصر الليل أو قصر النهار وطول الليل بحيث يتحقق التعادل في الوقت ليلا أو نهارا. وكما قال عن الصوم ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ قال عن الحج أشهر معلومات. وإذا نظرت إلى مسألة التوقيت، وجدت أن العبادات موقوتة. فالصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا، فهي على مدار الليل والنهار، والصيام على مدار الليل والنهار، والحج في وقت النية والإحرام طول الليل والنهار. أما الزكاة فليس لها وقت معلوم مع أن لها قدرا معلوما وذلك لاتصالها المباشر بحق الناس أعني المجتمع. وحق الناس لا يفرغ أبدا والزكاة لا تفرغ أبدا بحيث تواكب هذا الحق المتجدد لذلك كان مستحبا معها الصدقات والعطيات والهبات مما يدخل في دائرة ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ﴾ [البقرة: 245] فسمى العطاء والفضل والحق قرضا يضاعف الله ثوابه للناس.

هذا الصيام المنظم المحدود له وجه آخر هو الوجه التأديبي الأخلاقي الذي يضبط سلوك الفرد داخل الجماعة ويزيد من دور الضمير في المحاسبة موازيا لدور الجماعة في تعديل السلوك ومراقبته. ويمكن أن نسميه "الضبط الاجتماعي" فالقتل أو الكذب أو عقد النية على العمل ثم نقضها، أو الإخلال بواجب الحق الاجتماعي، أو الخروج عن طقس العبادة بعد الدخول فيها أو الوعد المكذوب، كل ذلك خروج على العقد الاجتماعي والأخلاقي للجماعة يستوجب العقاب والمحاسبة لا بموجب القانون فقط بل بموجب العقد الإيماني الذي ارتضته الجماعة ودخلت فيه طواعية. فالقتل جريمة منصوص عليها في كل الشرائع السماوية والبشرية وعقابها معروف. ولكن القاتل بالخطأ وليس بالعمد قد لا يطيق العقاب الواجب

عليه وليس مقبولا العفو عنه إلا من أصحاب الدم. لذا وجب عليه الخضوع للعقاب وهو الكفارة التي توجب أن يصوم شهرين متتابعين توبة من الله. وانظر معي في هذه المسألة وهي الصيام، تجد أن الله أوجب الصوم على القاتل صوما متتابعا لا عذر فيه، فإن كان العذر قهريا كالمرض أو غيره، فعليه إكمال الصوم، وإن كان لغير عذر قهري انقطع التتابع فعليه أن يبدأ الصيام من جديد. فإن فعل القاتل كل ذلك فتح الله له باب التوبة. ومراقبة صومه متروكة لله هو وحده الرقيب والحسيب. بالإضافة إلى المراقبة الاجتماعية التي تعزز الشعور بالندم والإحساس بالذنب.

هذا الصوم إذن عقاب قوي رادع طرفاه الله من ناحية، والمجتمع من ناحية. ومن هنا أتت قوته فهي أشد من قوة القانون لأن من يقيسها ويقدرها هو الله سبحانه. ويتساوى مع جرم القتل، جرم العدول عن الوعد وهو ما يفرضه الإنسان على نفسه ويعقده بالأيمان المغلظة بما يحتم على المرء انضباط قوله وانضباط فعله من منطلق مسؤوليته عنهما لما لهما من آثار اجتماعية خطيرة. يقول سبحانه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ﴾ [المائدة: 89] فلعقد الأيمان شأن عظيم لذا وجب وضع ضوابط لها منها وهو الأخير' صيام ثلاثة أيام، ثم التوجيه المندوب والواجب ﴿وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ﴾.

هذا وجه من وجوه الصوم وهو العقاب لم يسمه الشرع بهذا الاسم الصريح ولكن سماه بالغاية منه وهي الكفارة بمعنى التغطية على الفعل اللا أخلاقي بالعدول عنه بعد المحاسبة. وتقديم كل ما يؤدي إلى هذه الكفارة ينصب على الجهد البدني والألم النفسي طيلة المدة الزمنية المحددة بما يشعر المذنب بقبول الله توبته، وارتياح المجتمع إليه بعد أن تطهر من جرمه. فالقتل والعدول عن اليمين، مثل الظهار ومقاربة الجنس في نهار رمضان والصيد وقتل الحيوان في البيت الحرام والرفث إلى النساء، كلها أفعال خارجة عن العقد الإيماني الذي هو في حقيقة الأمر عقد اجتماعي.

العلم والرشد والقرب

لو نظرنا في آيات الصيام الثلاثة التي وردت في سورة البقرة ابتداء من الآية 183 حتى الآية 185 لوجدنا أن خواتيم هذه الآيات هي على الترتيب ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ثم تلت هذه الآيات مباشرة آية القرب التي بدأت ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ وختمت بفاصلة ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ وما بين الفاصلة الأولى والثالثة جاءت الفاصلة الثانية بصيغة جملة الشرط ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فهل لهذا الترتيب من غاية؟ ولماذا جاءت هذه الفواصل الثلاثة على هذا النحو من التعبير والسبك والحبك اللغويين؟

بداية أؤكد أن موقفي من هذه الآيات موقف تأويلي لا يحتمل أكثر من الإعلان عن أسلوبي في الفهم والتحليل وربط النظائر والأشباه. ومن ثم فليس قولي هنا قولا فصلا، ولا كاشفا عن مراد الله سبحانه، ولكنه إعمال لأمره لنا أن نفكر وأن نتدبر ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: 24]. فالله سبحانه حين كتب الصيام، لم يكتبه على عامة الناس ولم يخاطب به غير المؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 183] ولذلك شفع خطابه هذا بدليل تاريخي معروف وهو أن أمما سابقة كتب عليها الصيام ولم يحدد سبحانه طبيعة هذه الأمم ولا موقفها من القبول أو الرفض. وهذا حجة قوية في الإقناع والإفهام.

فالمؤمنون ليسوا هم أول من صاموا. ومن ثم فإن الصيام عبادة فرضها الله من قبل. ولأن السياق هو سياق الحجة والإقناع، فمن المحتمل أن يستجيب فريق، وأن يرفض أو يتشكك، أو يرتاب فريق آخر. لذلك جاءت الفاصلة متناسبة كل التناسب مع هذا السياق الحجاجي بامتياز. وقد جاءت صياغتها صياغة تحمل معنى الرجاء ومعنى العلة من فرض الصيام. أما معنى الرجاء فهو توقع الاستجابة لدعوة الصيام التي يترتب عليها سلوك

التقوى. وأما معنى العلة، فالغاية من التكليف هي التقوى. ومن يستجب للتكليف، فالتقوى أولى به.

ولنلاحظ هنا أن معنى الرجاء ومعنى الغاية متكافلان لا يفارق أحدهما الآخر ولا يتنافر معه. ومع أن الله جعل الصوم تكليفا للمؤمنين وليس لغيرهم، فقد تركهم لاختياراتهم. فمن يصم فقد استجاب للتكليف وألزم نفسه بواجباته ليحقق غاياته. ومن لم يستجب، فقد عرف الطريق وقامت عليه الحجة، وعليه تحمل عواقب اختياره. هذه الفاصلة المدهشة التي أوصلتنا إلى هذه الآفاق من التكليف والاختيار وتحمل المسؤولية هي التي تتناغم مع الفاصلة الثانية وهي ﴿كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]. ففي الآية الثانية تفصيل لعبادة الصوم وبيان لها فهي أيام معدودة وليست على هوى أحد من الناس، وليست بلازمة للمريض ولا لذي العذر وليست قدرا مقدورا على ذوي الأعذار الدائمة. فقد فتح الله لهؤلاء باب العمل وهو كفالة الجائع بإطعامه ولمن شاء أن يزيد من الإطعام فهو خير له. وكذلك حال المسافر. ثم أتت الخاتمة لترغب في الصيام لا لتفرضه وتضيق الواسع وهو رحمة الله لتقول ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184] وهذه الخاتمة احتمالية أيضا فهناك من الناس من يختار الترخيص له بالإفطار مع قدرته على الصيام، وهناك من يفضل الصوم على الرغم من مشقة الأعباء. فختام الآية فتح الباب على مصراعيه وترك للناس المؤمنين حرية الاختيار.

ثم تتلوها الخاتمة الثالثة وهي ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185] وهي من الناحية الأسلوبية على غرار الأولى ومن الناحية الدلالية متفقة مع الأولى والثانية. فمع أن شكر الله واجب على المؤمن في كل حال، فقد جعله الله ميسورا لمن أراد. فالآية الثالثة تشرح ما من الله به على عباده الذين كلفهم بالصوم ومنه أنه سبحانه أنزل القرآن في هذا الشهر شهر رمضان. فالخطاب الحجاجي مازال قويا ومؤثرا. فالصوم ليس في أي وقت. والوقت المختار ليس ككل الأوقات والقرآن الذي نزل في هذا الشهر له غايات كبرى وهي الهداية والتبيين والفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والعلم والجهل واليقين والشك والظلم والعدل وكل المتناقضات. كل هذه الرحمات والمنن تدعو المؤمن إلى شكرها وهو ما تحقق على سبيل الغاية والرجاء في ختام الآية الثالثة.

التقوى والعلم والشكر

وإذا كانت هذه الفواصل الثلاثة قد حددت غايات الآيات الثلاثة وخاطبت المؤمنين بها خطاب التخيير والإفهام والتنوير ورسخت مبدأ احترام العقل واحترام الإنسان، فإنها قد تضمنت في متنها كما تضمنت في خواتيمها الدعوة إلى التقوى والعلم والشكر. وقد يبدو من غير المألوف ارتباط هذه الثلاثة في سياق يتصل بعبادة الصيام وهي عبادة كلف الله بها المؤمنين دون غيرهم من الناس. فما موقع الإيمان في الكون حتى تتصل به التقوى والعلم والشكر وكل إنسان لديه ما لديه من الميراث الثقافي ما يجعله يتقي أو يخاف، ويحرضه على تحصيل العلم وإسداء الشكر إلى من يريده من الناس.

حقيقة الأمر وكما أرى أن مسألة الإيمان هذه ركيزة أساس في حياة الأفراد والشعوب والجماعات. فالحياة بلا إيمان حياة خالية من الغاية ومن المصير. فالإنسان عنده سؤال لا ينتهي عن العلة وراء كل شيء. فتخيل نفسك أنك تفعل ما تفعل ولا تدري لماذا؟ وكل ما عندك من إجابة أن أفعالي هذه استجابة للضبط الاجتماعي والخوف من المساءلة. وإذا كان الأمر كذلك، فما القول في الأفعال التي نأتيها بعيدا عن أعين القانون والضوابط الاجتماعية؟ ثم ما الغاية بعد رحيل العمر وفقدان القدرة على فعل ما كنا نفعل؟ وهل يصح فعل بلا قصد ولا غاية ولا نية؟ هنا تأتي مسألة الإيمان بالله بوصفه المهيمن على كل شيء وبوصفه يعلم كل شيء ولا يحيط أحد بعلمه مهما يكن، ويكفي أن النقص قرين التغير والألم قرين اللذة والضعف قرين القوة والصحة قرين المرض. والجهل قرين العلم و﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: 85].

هذه الركيزة الأساس التي اسمها الإيمان هي التي تحتضن التقوى وتدعو إلى العلم، وتحرض على الشكر. فالتقوى عمل تحت مراقبة الله. والعلم سعي لاستثمار عمل الإنسان في اكتشاف المجهول وتعمير الكون. والشكر شعور فائض بالرغبة في الإقرار بما وفقك الله إليه من صحيح القول والفعل. ولذلك لم يكن غريبا أن تأتي الآية الرابعة وهي آية القرب

عقب آيات الصيام الثلاثة وتكون خاتمتها أو فاصلتها على غرار الفواصل الثلاثة السابقة وهي ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾. فآية القرب هي أن الله قريب من عباده إذا سألوه. ومن عباده؟ هم الذين كلفهم ووصفهم بالمؤمنين وأنه سبحانه يستجيب لهم حين يستجيبون له ويؤمنوا به والغاية ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ وما الرشد إلا الغاية في كمال الخلق وكمال التقوى وحسن القول العمل. وكأن هذه الآية مكانيا ونصيا هي كمال ما قررته الآيات السابقة. فالله لن يستجيب بالأولى إلا من المتقين والشاكرين والعالمين الذين بلغوا مرتبة الرشد وهو مقام رفيع من مقامات الحب والعرفان بجمال صنع الله، وجمال منه وكرمه وهدايته وحنانه على الناس أجمعين. إنه سبحانه قادر على أن يأتي بأناس يحبهم ويحبونه ولكن مشيئته أفسحت المجال للإنسان ليختار ويقرر ويخطيء ويصيب وصولا إلى درجة التضرع بالدعاء ليمن الله بالعفو والمغفرة.

وإذا كانت التقوي سلوكا مرده الإيمان الصحيح، فإنها ذات صلة بما نسميه الأخلاق العملية والضوابط الاجتماعية. فالإنسان منذ نشأة الدولة المدنية بسلطاتها المعروفة، يخشى من سطوة السلطة التنفيذية المعنية بفرض هيمنتها على الأفراد والجماعات من خلال القانون المتفق عليه. وهذه الخشية مردها الخوف من العقوبة. وهذا الخوف مبرر ومفهوم ولكن الإنسان يملك التهرب من سلطة القانون ويملك القدرة على تفنيد الحق وتصويره في صورة الباطل وقد يستطيع تسويق تفنيده للحق وترويجه للباطل. والتقوى حين سيطرتها على قلب الإنسان وحواسه أقوى من سلطة القانون وأكثر ردعا له عن الشر والباطل. فقد استقرت في وجدانه وعقله قوة يقظة تعانده ويعاندها ولايقوى على الفرار منها. من هنا تبدو ضرورة الإيمان وضرورة الغاية المرجوة وهي التقوى. ولنا أن نتخيل اجتماع التقوى والعلم والرشد والحب في قلب الإنسان، فكيف يكون؟

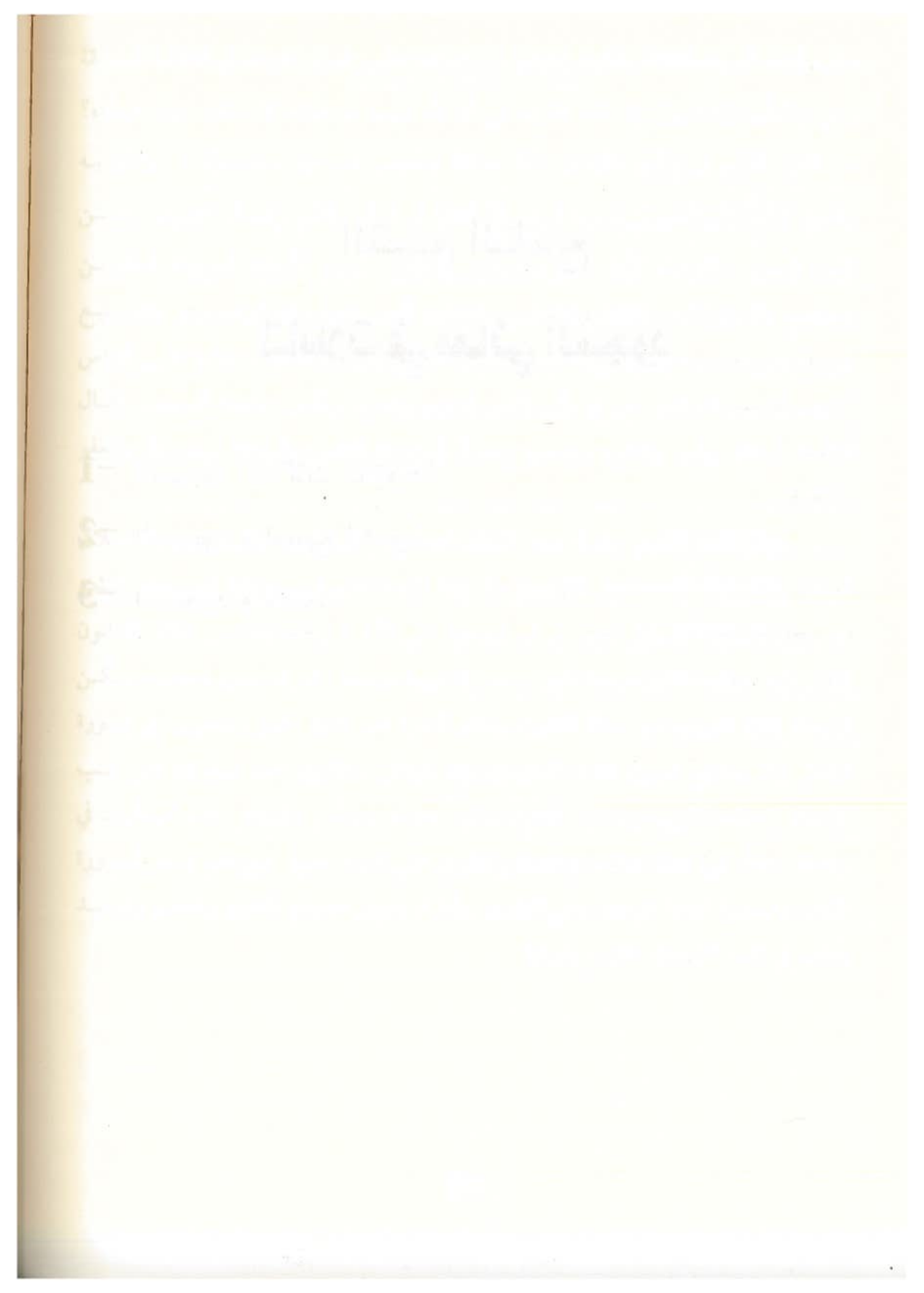
القسم التاسع

تأملات في معاني السجود

1- السجود: دلالات مفتوحة

2- السجود والصيغ اللغوية

3- السجود والتمرد



تأملات في معاني السجود

السجود: دلالات مفتوحة

وردت كلمة السجود في سورة يوسف في موضعين الأولى في مفتتح السورة حين قص يوسف على أبيه رؤيته ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] والثاني حين دعا أبويه وأهله ﴿وَخَرُّوا لَهُۥ سُجَّدًا﴾ ووردت في سورة البقرة" وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا" ووردت في سورة الحج ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[الحج: 18] وفي سورة الرحمن ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: 6]. وفي مواضع أخر من السور. فهل للسجود معنى واحد؟ وما أصل معناه قبل أن نعرفه في القرآن الكريم؟ وهل ورد في القرآن بمعنى واحد؟

لم يكن السجود معنى مجهولا عند العرب قبل الإسلام وكان مرتبطا بقيمهم وأخلاقهم التي تحفظ مقامات الرجال بينهم، وتحبذ التعبير عن الإعجاب بالشيء الجميل إعجابا يصل إلى حد الدهشة والانبهار. وقد ارتبط السجود عندهم بمجال اجتماعي خالص وهو تقدير ذوي المكانة والفضل من الملوك والحكام والكبراء، وبمجال العبادة والاحتفاء بالإله أو الآلهة وقد تجلى ذلك في صلاتهم. فالسجود في المجال الاجتماعي لايعني أكثر من مجرد إعلان التقدير والتوقير وإظهار هذه المشاعر بالسجود الذي يتمثل في انحناء الظهر أو القوام إلى الأمام انحناء ظاهرا لا يصل إلى وضع الجبهة والوجه كاملا وبقية أعضاء الجسد على الأرض. فالسجود في هذه الحالة علامة من علامات التقدير في النسق الأخلاقي

الثقافي. وأما السجود المتصل بالعبادة عند العرب قبل الإسلام فكان شعيرة من شعائر الصلاة التي يؤدونها في الكعبة للآلهة. وقد تضمنت هذه الصلاة جانبين الأول الجانب العملي وهو المتعلق بالحركات التي يؤديها المصلي. والثاني الجانب المعنوي المتعلق بكل ما يقال في الصلاة من دعاء وتسبيح وتعظيم وغيره. ولا ينفصل جانب عن الآخر لارتباط الحركة بالقول والدعاء. فكل حركة لها قولها المتصل بها. والسجود في هذه الصلاة كان أبرز هذه الحركات وأشبهها بما نعرفه من الركوع وهو انحناء القوام للأمام انحناء ظاهرا ووضع الراحتين على الركبتين. ولم تكن صلاة العربي قبل الإسلام لمجرد الاعتراف بعظمة الأصنام أو الآلهة أو الإله، بل صلى كما يقول جواد علي لأنانية فيه، لاعتقاده أن صلاته هذه ذات نفع وفائدة له، تجلب له الخير والمال والصحة. ولهذا كان يتهالك عليها ويكثر منها عند نزول النوائب عليه، وحلول المصائب به، اعتقادا منه بأنها سترضي الآلهة فترحمه، وتساعده في إجابة طلبه.

وعرفت العربية معنى مجازيا للسجود عندما شاع على ألسنة أبنائها قولهم "سجدت السفينة" و"سجدت الإبل" و"سجدت العيون" و"سجدت النخلة" أو "شجرة ساجدة" والإسجاد فالسفينة حين تعاندها الريح وتضعف فلا تقاوم تميل ميلا عظيما أشبه بانحناء الساجد فتخضع لقوة الريح. والإبل عند اعتلاء الظعائن ظهورها تميل وتخضع فتنحني. أما سجدة العيون فتكون عند تثبيت النظرة وتوجيهها نحو موضع النظر فلا تميل عنه. ولا يكون ذلك إلا في حال العتاب والعشق حين توجه المرأة المحبوبة عينيها نحو المحبوب للتأثير عليه دلالا وعتابا ومحبة فيخضع ويميل. والنخلة لا تسجد إلا إذا امتلأت بالثمر الجني فتخضع لقاطفيها وكذا الشجرة التي تميلها الريح فقد كان العرب يعتقدون اعتقادا أن الشجر له هيئة في السجود لله جعلتهم يتخذون الشجر يمينا من أيمانهم فقالوا: "لا والذي سجد له النجم والشجر". وفي الشعر الحديث قال رامي في قصيدته "أغار من نسمة الجنوب" التي غنتها أم كلثوم:

تميلني نحوك الخزامي إذا سرت ساعة المغيب

وأما الإسجاد فقد انتقل من السياق المجازي إلى السياق الاجتماعي وقصدوا به الجزية التي كانت مفروضة على اليهود والمسيحيين في وقت من الأوقات. وقد حمل هذا التوظيف معنى الخضوع والإلزام.

ولعلنا بما سبق نكون قد وضحنا سياقات معنى السجود في المجالين الاجتماعي والتعبدي، والمجال اللغوي بشقيه النظري والتداولي. وقد أردنا من هذا النهج أن نفهم دلالات السجود كما وردت في آيات كثيرة من آيات القرآن الكريم فهما غير مفارق للسياق الاجتماعي أو السياق اللغوي. فهذان السياقان إطاران لا غنى عنهما لمن يحاول فهم النص اللغوي مهما تعددت تجلياته في القرآن الكريم أو الشعر أو الخطاب بشكل عام. أما كيف ورد السجود في القرآن فهذا ما سنوضحه في المقال المقبل.

ورد السجود في القرآن في عدة صيغ لغوية منها الأفعال، ومنها المشتقات. أما الأفعال فمنها الفعل الماضي الذي ورد في ثمانية مواضع في عدة سور هي: البقرة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 34]. وسورة النساء ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ﴾ [النساء: 102]. وسورة الأعراف ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] وسورة الإسراء ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61] وسورة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: 50] وسورة طه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ [طه: 116]، وسورة الحجر ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30].

أما الفعل المضارع فقد ورد في خمسة عشر موضعا في عدة سور هي: سورة آل عمران ﴿يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: 113] وسورة الأعراف ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 12] و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: 206] والرعد ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ [الرعد: 15] والحجر ﴿قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: 33] والنحل ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: 49]

والإسراء ﴿قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61] والحج ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: 18] والفرقان ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَـٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَـٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: 60] والنمل ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَعْمَـٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: 24] و ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النمل: 25] وسورة ص ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: 75] وسورة فصلت ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: 37] وسورة الرحمن ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: 6] وسورة الانشقاق ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ [الانشقاق: 21].

وأما فعل الأمر فقد ورد في اثني عشر موضعا بصيغة الأمر للمفرد المذكر والمفردة المؤنثة والجمع. اما المفرد المذكر فقد ورد في سورتي الإنسان ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ [الإنسان: 26] والعلق ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: 19] ووردت المفردة المؤنثة ﴿يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران: 43]. أما صيغة الجمع فقد وردت في سور: البقرة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾ [البقرة: 34] والإسراء ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾ [الإسراء: 61] وفي الكهف ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾ [الكهف: 50] وطه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾ [طه: 116] وعلى سبيل التأويل في سورة النمل ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى﴾ [النمل: 25] وفي سورة الحج ﴿يَـٰٓأَيُّهَا

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: 77] وفي سورة الفرقان ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: 60] وسورة فصلت ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ﴾ [فصلت: 37] وسورة النجم ﴿فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟﴾ [النجم: 62].

والقسم الثاني من الصيغ التي وردت فيها كلمة السجود هي المشتقات وتتضمن صيغة الجمع على وزن "فعل" وجمع المذكر السالم لاسم الفاعل واسم المكان. وورود هذه الصيغ يمثل نسبة كبيرة من الشيوع تصل إلى سبعة وخمسين موضعا. وهذه الصيغ: صيغة "سجد".

من سورة البقرة ﴿قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [البقرة: 58] من سورة يوسف ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: 100]. وقد بلغ تكرار هذه الصيغة أحد عشر مرة في سور البقرة والنساء والأعراف ويوسف والنحل والإسراء ومريم وطه والفرقان والسجدة والفتح.

وصيغة اسم الفاعل لجمع المذكر السالم مثل ﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] من سورة الأعراف. وتكررت هذه الصيغة اثنتي عشر مرة في سورة الأعراف والتوبة ويوسف والحجر والشعراء وص والزمر.

وصيغة "سجود" مثل ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: 125] وردت ست مرات في عدة سور هي البقرة والحج والفتح وق والقلم. أما صيغة اسم المكان مثل ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 149] فقد وردت في عدة سور هي البقرة "ست مرات" والمائدة والأعراف "مرتين" والأنفال والتوبة "خمس مرات" والإسراء "مرتين" والكهف والحج والفتح "مرتين" وبلغ تكرار اسم المكان المفرد اثنتين وعشرين مرة وبلغ تكراره مجموعا ست مرات مثل ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: 114] في عدة سور هي البقرة "مرتين" والتوبة "مرتين" والحج والجن.

السجود والتمرد

فالآية الأولى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: 34] التي كرست استكبار إبليس اشتملت على أمر الله للملائكة وإبليس بالسجود، فسجد الملائكة وامتنع إبليس. وفي هذه الآية لا نجد ربطا لغويا يعطف إبليس على الملائكة بما يعني أنهم وحدة واحدة تلقت الأمر بالسجود فانقسمت إلى فريقين فريق استجاب وفريق رفض. ولكنهم في الحقيقة فريقان غير متماثلين: الملائكة لايعصون الله ما أمرهم، وفريق أراد الله أن يمن عليه بنعمة السجود فأبى وأصر واستكبر فكان من الكافرين بمعنى المنكرين نعمة الله والمبغضين لمخلوقات الله. وهذا البغض لمخلوقات الله والاستعلاء عليها هو ما وجدناه على سبيل الإضافة في الآيات التي وردت في سور الأعراف والإسراء والكهف وطه والحجر وص. فإبليس لم يكن من الملائكة بل كان من الجن وهم من خلق الله، ومنهم من آمن بالله وأناب ومنهم من عصى وهم إبليس ومن معه وهؤلاء فسقوا عن أمر الله بحجة العجب والخيلاء والتفضيل. لذلك لا يصح لنا ولا لغيرنا أن يقول إن هناك تكرارا لآيات السجود المتصلة بمسألة التوحيد واستكبار إبليس. ففي كل آية من هذه الآيات عرض للمشهد في سياق مختلف يتضمن إضافة وإضاءة للمسألة برمتها. ومن الحقائق المستخلصة أن إبليس لم يكن من الملائكة. وأن الملائكة خلقهم الله بطبيعة خاصة تتناسب مع وظيفتهم في هذا الملكوت الأعظم. وأن إبليس مع أنه من الجن، فليس كل الجن على شاكلة إبليس. فهو وحده الذي اختار طريقه الذي هداه إليه عقله كما هدته إليه إرادته. والعقل والإرادة يعتمدان على الوعي بالمحيط الذي نعيش فيه. وقد استقى إبليس وعيه من تأمله في ذاته، وفي ذات الآخرين. فتبين له أنه أفضل عنصرا من غيره وخاصة الإنسان الذي أمر الله إبليس بالسجود له. ولم يحاول إبليس تخطى مصدر المعرفة الذي اعتمد عليه أو حتى إخضاعه للنسبية، فصارت معرفته مطلقه لا تقبل الشك ولا تخضع للتحول أو التغير أو النقص أو الزيادة. ومع علمه أن الله مطلق وانه سبحانه هو الذي يخاطبه كما خاطب

الملائكة بالكيفية التي يراها - وهنا تتأكد مصدرية المعرفة ويقينيتها - فقد اختار إبليس الجمع بين مطلقين: مطلق حقيقي يدركه ويعاينه، ومطلق صوري غير متيقن منه ولا برهان عليه ومع ذلك صدقه وآثره على غيره وهو الخطاب الإلهي، لذلك كان الحكم الإلهي عليه بالكفر حكما واجبا ومنطقيا. فالمتلقي حين تتكشف أمام حواسه وعقله مصادر المعرفة وما تتضمنه من حقائق، وما تنطوي عليه من غايات، ثم ينكر ويعرض ويصر على إنكاره ولا يراجع موقفه، يكون من الكافرين أي من المكابرين الذين يرون الحق ثم يعرضون عنه ولا يراجعون ما هم فيه من ضلال واستكبار.

والسؤال الذي يدور في الأذهان باستمرار لماذا أتاح الله لإبليس كل هذه المساحة من الفعل ورد الفعل الذي خرج إلى حدود المعاندة والمكايدة ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: 16] ألم يكن الله قادرا على أن يعاقبه فور عصيانه أو أن يرغمه على الاستجابة؟ إن الله سبحانه لا يعانده مخلوق في ملكه ولا يشاركه أحد سلطانه، ولكنها إرادة الله التي شاءت أن يكون هذا الكون قائما على الوعي به وعلى الوعي بخالقه شاء من شاء أو أبى من أبى. لذلك ليس منطقيا أن يكون منطق الحياة هو الإلزام أو الإجبار. فالأمور الكونية ليست خاضعة لاختيار الإنسان وإرادته. فالشمس تجري لمستقر لها ودورة الأفلاك لا تتوقف على إرادة أحد وتحولات الكون الكبرى وما يجري فيها من حركة الرياح والمياه وما يرتبط بهما من مسببات الأرزاق، ليست رهن الأهواء. فالاختيار والحرية والوعي مرهون بالمعرفة. وهذه مرهونة بالسعي الصحيح إليها واتباع أسبابها. وهي متاحة لمن امتلك أسبابها بغض النظر عن إيمانه أو كفره، أو عصيانه أو طاعته. لذلك كان إبليس مثالا ضربه الله للناس على حرية الاختيار والفهم والمناقشة واتباع الأسباب حتى ولو كانت ناقصة أو مشكوكا في صحتها. فالاختيار هو جوهر الإنسان. والاختيار يكون فارغا إذا خلا من الوعي والمعرفة. ومع ذلك فالاختيار أساس الحساب والمساءلة. وهذا ما أدى إلى مراجعة أسس الاختيار ومراجعة مصادر المعرفة. وهذه المراجعة هي المعروفة في الفكر الديني بالتوبة، وفي الفكر العلمي بالمنهج. فالمنهج اختيار أسس معرفية ثبتت صحتها ومراجعتها وقابلة للاختبار والتفنيد. وهذا المنهج يبلى إن لم يضف إليه وإن لم يخضع للشك كل حين. فالتجدد

أساس الكون وأساس المعرفة. ولعلنا نلاحظ أن قانون التغير والحركة يشمل كل شيء. ومن هذا الفعل الإنساني الذي يعد جزء من العمل. وتمرد إبليس رمز للرغبة في المعرفة المتجددة، وإيحاء قوي للإنسان بالإقدام على الفعل ليصيب ويخطيء رغبة في الوصول إلى ما يريد. هذا التغير والصيرورة هو نفسه ما نعنيه بقولنا: إنك لا تنزل النهر مرتين. والسؤال المعاكس هو: ماذا لو سجد إبليس كما سجد الملائكة ولم يعص أمر ربه؟

القسم العاشر

ثنائيات

1- نسيان ونسيان

2- الباطن والظاهر

3- سؤال وسؤال

4- النور واليقظة

5- صبح وصبح

6- هجر وهجر

7- الهجر المقبوح

8- الجمال والجميل

9- وجوه من الجمال

10- الخير ووجوهه

11- من فقه الشرح

12- الفراغ والنصب

ثنائيات

نسيان ونسيان

إذا نسي الإنسان، فالنسيان أمر مقبول ولكن كيف ينسى الله؟ ثم كيف ينساه الله؟ وهل الله سبحانه ينسى وهو القيوم على ملكوته ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: 52] وردت على ذهني هذه الأسئلة حين استمعت للآية من سورة الحشر ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[الحشر: 19] وقلت النسيان جائز على الإنسان ولا يجازى على ما نسى إن لم يكن بداعي الإهمال. فكيف يعاقبه الله على النسيان؟ للمسألة في تقديري بعدان: بعد إيماني وبعد وجودي. أما البعد الإيماني فمن آمن إيمانا صحيحا فقد امتثل لما يفرضه الإيمان من قواعد الأخلاق والسلوك ومن قواعد الاعتقاد السليم وهما جوهران أصيلان: الاعتقاد والأخلاق. وهما مردود واضح في صلاح الحياة وانسجام الإنسان مع نفسه ومع غيره ومع كل الكائنات وهذا ما يحقق سنة الله في كونه وهي استخلاف الإنسان الذي سخر له ما عداه من الكائنات. كما أن لهما رصيدا باقيا ليوم تشخص فيه الأبصار ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: 18] فإذا ما اختلت العلاقة بين الاعتقاد والأخلاق اختلت العلاقة بين الإنسان وبين الله. وهذا الاختلال اختلال نتج عن وعي الإنسان بما يفعل وليس عن غفلته، فهو إذن اختلال مقصود ومرصود وهذا هو المراد – في تقديري-بنسيان الإنسان الله وهو نسيان يقع في دائرة الفعل المتعمد مثل الجرم المتعمد يستحق العقوبة. والعقوبة لا تكون إلا بعد إمهال يراجع فيه الإنسان مواقفه مع نفسه ومع غيره من الناس بدء من أضيق الدوائر وانتهاء بأوسعها. ففعله لا يؤذيه وحده بل يؤذي الآخرين وما نشاهده في وقتنا الراهن لهو أكبر دليل على تدمير الإنسان لنفسه ولغيره على امتداد الجغرافيا. ولعل هذا هو المقصود بقوله سبحانه

﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾[العلق: 6-7] والعقاب الخطير هو أن الله الذي خلق الأنفس هو سبحانه الذي ينسي الناس أنفسهم. وخطورة العقوبة أنها في الدنيا وهي دار العمل وأنها تقع على مناط الإدراك والوعي بما يترتب عليه بوار الفعل في الدنيا حتى وإن بدا زاهيا وجميلا وبوار ثمراته وقت أن يؤمر الإنسان ﴿ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبًا﴾[الإسراء: 14] وهذا الفهم ربما يتعاطف مع قوله:﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾ ولكني أجزم أن الله لا ينسى ولكن النسيان هنا عقاب واضح بمعنى أن هؤلاء خرجوا من رحمته فصاروا هباء منثورا ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٍ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: 23]. أما البعد الوجودي فهو قرين البعد الأول. فمن لا يؤمن ارتضى الالتزام بمعايير أخلاقية ضابطة للسلوك هي من صنع الإنسان نفسه وقد تكون صحيحة ونافعة ومفيدة ولكنها فارغة من جوهر القصد والإيمان وما تحققه هذه المعايير من نفع مردوده على الإنسان الفرد والجماعة وليس لها رصيد باق وليس لله حضور في نفس صاحبها. وهذا يعني النسيان بالمعنى الذي قدمناه آنفا.

والسؤال الذي ينبغي أن نواجهه كم ممن يعلنون راية الإيمان في الشرق والغرب ينطبق عليهم ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾ وزين الشيطان لهم سوء عملهم فرأوه حسنا؟ فالطبيب والمعلم والصانع والزارع والخطيب والضابط والمثقف والفنان والمخرج والممثل الذي يعمل وقد انفصل لديه الاعتقاد عن الخلق ضرره أبلغ من نفعه ورصيده من عمله ما حصله من مال وشهرة وحضور وإكبار في أعين الناس لكنه مازال في حاجة لاستعادة نفسه التي ضاعت حين نسي الله

الباطن والظاهر

في القرآن الكريم كلمات وردت متلازمة مثل الأول والآخر، والظاهر والباطن، والرافع والخافض، والمعز والمذل. والحقيقة أن هذه الكلمات ليست مجرد كلمات، ولكنها صفات وصف الله بها نفسه وتقبلها كثير من المسلمين في ضوء كونها من صفات الله ولم يحاولوا الربط بينها وبين دورها الاجتماعي. فهي من ناحية ذات دور عقدي مرتبط بالله والإيمان به. والعقيدة في حقيقتها لا حياة لها ولا نفع إن لم تكن ذات مردود اجتماعي ظاهر وهذا ما يجعل لصفات الله دور اجتماعي من ناحية أخرى. والسؤال هنا كيف يكون لصفتي "الباطن والظاهر" دور اجتماعي في حياة الناس؟

فالباطن هو الخفي الذي لا تدرك كنهه الحواس ولا تحيط به الصفة ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[الأنعام: 103] وهذا الباطن لا مثيل له ولا شبيه والند. فالآلهة التي صنعها البشر جاءت على غرار ما تمنوا وأحبوا فشاركتهم عواطفهم وأهواءهم وخاضت صراعهم مع بعضهم البعض، وأتاحت للإنسان حرية التنقل من معبود إلى آخر، كما أتاحت له أن يستريح بعض الوقت من عناء المعبود وتبعاته، ولكن البشر ظلوا متعلقين بفكرة الإله سواء عندهم الذي رسموه على هواهم أو الذي تعالى على أهوائهم، وظل هذا الإله واقعا في دائرة المحسوس والمتخيل. ولم يسترح العقل البشري لمعبود يصنعه ويدركه أو يعلو قليلا على إدراكه. لذا كانت صفة "الباطن" أهم صفة وضعت حدا بين تصورات البشر للإله وبين وحي السماء والباطن الخفي له سلطان ظاهر فوق كل مخلوقاته وله حضور عبر آياته الكونية في النبات والحيوان والشمس والقمر والزمان والمكان. وهذا الحضور الظاهر حضور لا حد له ولا صفة يجعل الإنسان ذا الإدراك السليم مستحضرا سلطانه كل حين وأينما كان. والظهور والخفاء هما في حقيقة الأمر وجهان لكل أفعالنا. فما من فعل نقدم عليه إلا له نوازع ودوافع لا نراها ولا تتحقق إلا في الفعل ونتائجه. والإيمان عند المؤمن والجحود عند المنكر والإلحاد عند الملحد له باطن وظاهر باطنه ما يضمره من اعتقاد وظاهره ما يبديه من

أفعال وأقوال. ولكن ماذا لو اختلف الباطن مع الظاهر؟ سنكون حينئذ أمام مراوغات النفس ومكرها مما نسميه نفاقا أو خداعا أو ما نسميه "تقية" وهي الستار الواقي لصاحبه من عدوان الآخرين عليه وقناعه المتخفي وراءه. وهل يصح فعل أو قول ليس له باطن؟ بالتأكيد لا يصح. فالفعل أو القول يصدر عن باطن أو عن إرادة أو نية وإن لم تتوفر النية يظل العمل أو الفعل ناقصا. ومن ذلك أنك لو لم تأكل طول اليوم حتى المساء لعارض ألم بك، فلن تكون صائما ولن يكتب لك أجر الصائم، وكذا كل فعل يخلو من قصد أو نية يظل ناقصا أو قليل النفع أو ضارا.

من هنا يتبين لنا أن صفة الباطن وصفة الظاهر وهما من صفات الله، متلازمتان لحاجة الفعل الإنساني إليهما وأن استحضارهما عند المؤمن هو استحضار لزوم ليس في المسجد فقط، بل خارجه أيضا فنحن لا نعيش في المسجد إلا وقتا هو الأقل في عمرنا، ونعيش بقية عمرنا في مناكب الأرض ومجتمعات البشر، كل البشر ولا يفرق بين فعل وفعل إلا صدق الباطن ونتائج الظاهر بغض النظر عن اللون أو العرق أو اللسان.

سؤال وسؤال

سؤال الشك من أهم الأسئلة التي غيرت وجه العلم. وهو سؤال فلسفي هدفه البحث عن العلة الأولى بغية بناء معرفة صحيحة مبنية على فروض دقيقة. وهذا السؤال سؤال صعب يكلف صاحبه عنتا شديدا لأنه يسبح ضد تيار العرف والمألوف والمستقر فيزعزعه ويهدد "ملاك الحقيقة" بكشف تهافتهم وزيفهم ومعاداتهم للإنسان. سأله سقراط، كما سأله أفلاطون وأرسطو بعده. وهذا السؤال هو سؤال كل العصور التي واجهت العمى بالبصيرة، والطغيان بالحرية، واليقين الزائف بتعدد الأسئلة. ولو نظرنا في القرآن، لوجدنا فيه ما أسميه عيون الحياة وأعني بها كل ما يجعل القرآن نصا حيا متفاعلا مع تطور الحياة وقضايا الإنسان وهمومه. ومن ذلك كم الأسئلة الهائل عن الروح والإنسان والعمل والكون والعقيدة والعقل والقلب والخلق والبعث والنشور والجمال والحق والخير والشك وحسن المحاجة وتقدير حجة المنافس وإبرازها وتفنيدها. ومن هذه الأسئلة سؤال إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[البقرة: 260]. مقام إبراهيم مقام العارف المتيقن الذي لم يستسلم عقله لقلبه أو إيمانه، فاستجاب لعقله وأجل قلبه قليلا. والمسؤول هو العليم الذي لا تخفى عليه خافية في ملكوته. والمسؤول عنه أمر جلل بل هو سر من أسرار الكون وهو عملية الخلق. وصياغة السؤال تتفق مع منطق التجربة وما تبتغيه من معرفة حسية متعينة وهي كيفية الخلق أو بعث الموتى، كما تحلت هذه الصياغة بأدب الخطاب في النداء وما به من إضافة تمثل كل معاني الخضوع والخشوع ثم الرد على السؤال بسؤال" أولم تؤمن" وهو سؤال العارف لا سؤال الجاهل ومغزاه أن الإيمان لا يتنافى مع رغبة العقل في السؤال وحاجة النفس إلى الاطمئنان، وأن السؤال فعل دائم بدوام حاجة الإنسان للمعرفة الجديدة والمتجددة، ويتناسب هذا الموقف المعرفي الرائع مع ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[فصلت: 53] ومن الظلم حصر هذه الآيات في مناسبة النزول وتوجيه الفهم إلى فئة محددة. فآيات الله أسراره وأسئلته

والإنسان هو محور هذا الكون ومقصد الخطاب. ومدار المعرفة هنا الآفاق وهي شديدة الاتساع والأنفس. أي الخارج والداخل وما ينشأ بينهما من جدل فكري وعلمي هدفه الحقيقة المرتبطة بنسبية أدوات المعرفة ومناهجها وقدرتها على التطوير والتطور وصولا لمعرفة جديدة تأسست على نقض السابقة وتطويرها، وتلبية الحاجات العقلية والنفعية والجمالية.

هذا السؤال يختلف عن سؤال آخر أحسبه سؤالا معطلا وهو ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ﴾[المؤمنون: 82] و﴿أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗاۖ ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ﴾[ق: 3] رغم عبثية السؤال، جاء ذكره في مواضع عديدة في القرآن، وهذا أفق تربوي وأخلاقي عظيم في سياق تقدير المختلف معك مهما كان قدره. ومواجهته بالبيان والحجة، لا بالقوة والاستعلاء. والسؤالان يدوران في فلك قريب. فالأول عن كيفية إحياء الموتى، والثاني عن الشك في بعث الموتى من القبور. الأول يؤسس لمعرفة تجريبية مبنية على صحة السؤال. والثاني ينتقل من المحسوس إلى نفي الغيب وتصديق اللحظة الحاضرة فقط والعمل لها وتأسيس الأخلاق على مقدماتها ومبادئها. والأخلاق هنا أخلاق نفعية تلبي رغبات القوي وترجح منطق المتعة والجسد وتنفي إنسانية الإنسان وحاجاته الجمالية. أما السؤال الأول فآفاقه لا حدود لها وأخلاقه أخلاق الاعتدال وتأكيد تكاملية الكون

النور واليقظة

من المفردات التي وردت في القرآن بصورة ملموسة مفردة الصبح ومشتقاتها وما يلزمها مثل النور وما يناقضها مثل الليل والظلام وما ينتج عن حركة الليل وحركة الصبح من الإدبار والإسفار. وقد وردت هذه المفردات وما يلزمها على هيئة دلالات مجازية ذات أبعاد كثيرة. ومن ذلك النور اللازم لقدوم الصبح. فالنور الحسي له وظيفة دالة هي نقيض الظلام الحسي. ولكن ماذا لو جاءت هذه المقابلة بينهما في سياق مختلف وهو البشارة بالفوز أو جني الثمار في الآخرة بعد انضباط في الخلق والسلوك في الحياة الدنيا؟

عندئذ يتحول النور إلى علامة من علامات الفوز مثلما هو علامة من علامات إدبار الليل وانبلاج النهار. وموقف الحساب هذا موقف متصل بنا في كل حالاتنا منذ المهد حتى ما بعد البعث. لذلك تتكرر مشاهده حسب دورة الليل والنهار والشمس والقمر والخريف والشتاء والقوة والضعف والغفلة واليقظة.

فالنور يقظة بعد سبات والنهار اتصال اليقظة بنشاط الحواس ونشاط العقل والقلب. والظلمة سكون الحواس وخشوع القلب وتأمله. والظلمة علامة على الغفلة والطغيان. وفي ضوء هذا التعالق والتداخل بين الجانبين تتحدد المصائر والنهايات على نحو ما نرى في هاتين الآيتين. الأولى: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾[الحديد: 12] الثانية: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾[التحريم: 8] ففي يوم الجزاء تكون البشرى هي النور وهذا النور قد يكون حسيا ملموسا على الوجه والبدن وقد يكون قلبيا له أماراته من الطمأنينة والسكينة والرضا وهو جزاء المؤمنين والمؤمنات على السواء لا فرق بين ذكر وأنثى ولا غني وفقير ولا عظيم وحقير لأن المدار هو مجموع ما قدم في مزرعة الحياة الدنيا.

ولعلك تلاحظ معي أن الآيتين تذكران النور مع اختلاف موقعه. في الأولى ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم﴾ وفي الثانية ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ﴾ فهل لاختلاف الموقع من معنى أو مغزى. نحن قد نجتهد في موقف ما ونبذل قصارى جهدنا انتظارا لثمرة ما قدمنا ونتطلع لأمارات قد تسبق النتائج. بينما إعلان النتائج بالفوز واليقين منه يجعلنا في موقف أفضل وحال أعظم من السعادة. هذا هو الفرق الدلالي بين موقعي النور﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم﴾ و﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ﴾ الأول إعلان الفوز العظيم والتيقن منه. والثاني البشارة بالفوز. ففي الآية الأولى سياق إعلان الفوز ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الحديد: 12] وفي الثانية سياق مختلف هو دعوة المؤمنين للتوبة النصوح التي تكون مدخلا للفوز: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ﴾ [التحريم: 8] والدليل دعاء المؤمنين ﴿رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم: 8] هذا النور سواء أكان ثمرة الجزاء الطيب أو بشارة به هو نفسه النور الذي يلتمسه الآخرون في هذا اليوم ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: 13] لأنهم قد أفلسوا ظاهرا وباطنا فلا الحواس ترى النور ولا القلب عندهم محل له. ولذلك كان الرد عليهم أقسى من طلبهم وأبعد منالا ﴿قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾[الحديد: 13] فالرجوع إلى الوراء مستحيل لأن الموقف هو موقف الحساب وليس موقف العمل. فالرد يحمل سخرية وتوبيخا.

صبح وصبح

إذا آمنا أن الجمال لا حدود له وأنه مستقل عن ذواتنا وأنه نسبي من حيث الفهم والإدراك والتذوق، فلا مفر أمامنا من أن نراه في شيء بسيط كما نراه في شيء عظيم. فقد نراه في ابتسامة وقد نراه في دمعة طفل تسيل على خده، فكلاهما يحرك فينا مشاعر واحدة هي التفاؤل والسعادة أو الأسى والشفقة.

ويمكن أن نرى الجمال في الكون مكررا معادا ولكن في غير سياق واحد. فالموج الهاديء أو الهادر على صفحة البحر هو نفسه الموج الذي نراه على صفحة البحر وقت هبوب العاصفة وغضب الرياح مع اختلاف السياق وهذا السياق نفسه هو الإطار الذي نري فيه الأشياء ويعطينا القدرة على تفسيرها. وبتعدد السياقات، تتعدد الأشياء وتختلف تفسيراتها. فعبارة "أهلا بالجميلة" لا يمكن تحديد فهمها إلا في سياقها، فقد تقولها في استقبال فرس جميلة، وقد تقولها في استقبال محبوبة جميلة. والفرس غير المحبوبة وإن تمتعت كلتاهما بالجمال.

ومنه قوله سبحانه ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ﴾ [المدثر: 34] و ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: 18] ففي سياق الوعد والوعيد يأتي الصبح، وفي سياق حقيقة الوحي، يأتي صبح آخر. الأول إذا أسفر، والثاني إذا تنفس. فما الفرق بين الصبحين؟ السياق الأول سياق المنكرين أو المغالطين والمغالطة معرفة الحق والجهر بنكرانه فكانت المقابلة بين ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ﴾ [المدثر: 33]، ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ﴾ [المدثر: 34] مقابلة بين حقيقتين كونيتين متعاقبتين وهي أشبه بالمقابلة بين الظلام والنور أو الحق والباطل أو السواد والبياض. فالنور إذا أشرق يكشف الظلام، والصبح إذا أسفر يكشف الليل إذا أدبر. ومادة السفور مادة لغوية ثرية المعاني. فمنها سفور الوجه أي وضوحه وإشراقه، ومنها سفور الظلام بمعنى كنسه كما تكنس البيت ومنها سقوط ورق الشجر انتظارا لورق جديد ومنها الريح المسفرة التي تكنس كل شيء. وهذه المعاني مدارها الوضوح والكشف والنظافة.

والسياق الثاني هو أن الوحي حق وفيه ورد ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: 17-18] فعسعسة الليل إقباله وإدباره وتنفس الصبح تردده في خيوط الليل كما يتردد النفس بطيئا في الصدر، وهذا التردد أشبه بالإقبال والإدبار. وهذه صورة قبول حقيقة الوحي عند الناس في كل الأزمان. والجمال في الليلين وفي الصبحين اختلاف السياقين كاختلاف الناس حول هذه الحقائق وهي البعث والنشور. ولذا ورد قوله سبحانه ﴿وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [المدثر: 31].

وأصل المغالطة كامن في إنكار الوحي الذي جاءت صورته على نحو عسعسة الليل وتنفس الصبح وهي حقائق كونية نراها في كل الأزمان وفي كل الأماكن. ولعل استخدام مفردة "الصبح" في مقابل مفردة "الليل" له دلالة في هذا السياق. فمفردة "الصبح" وردت مرتين مع الليل. والصبح مصدر هو مبتدأ النهار كما أن الوحي مصدر هو مبتدأ الدين ومنتهاه ولا يكون نهار إلا بصبح إذا أسفر ولن يسفر إلا إذا تنفس. وهو يمحو الليل بمعنى الظلام الرمزي الدال على المغالطة وسلوك الاعوجاج ولن يكون حق بمعنى زوال الشك والباطل إلا باستقرار الوحي وترسخه في النفس ولعل هذا ما نفهمه من قوله سبحانه ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ [الحاقة: 40].

هجر وهجر

من جميل الخلق الاتزان العاطفي بمعنى أن خلق الإنسان لا ينبغي أن يكون بين طرفين: الرضا والغضب. إن أحب رضي ومدح وامتدح وإن غضب ذم واشتكى وأعاب. فتغير السلوك وتقلب الأحوال رهن بظروف كثيرة تتحكم في الإنسان. والحكم على الناس ليس سهلا لأننا لا نرى منهم إلا بقدر ما نمتلك من بصر وبصيرة. ومن هؤلاء الناس الأقربون ومنهم الصديق والأخ والزوج والشريك والجار. وهؤلاء لهم عندنا حقوق مثل حقوقنا عندهم ولذلك وجبت رعايتهم في حال الرضا وفي حال الغضب. وقد نكون مرغمين على هجرهم فماذا نفعل؟ هنا يكون الفرق بين هجر وهجر. هجر مر يورث العداوة والبغضاء ويفضح، ويؤسس للقطيعة ولا يزرع إلا الشوك ولا يجني إلا الحنظل، وهجر مذاقه مر فكل هجر فيه ألم ولكنه يؤسس للتواصل بعد الفراق وللمودة بعد القطيعة، وللتعاطف وقت الحاجة. وهو هجر ذكراه لذيذة تحن إليها القلوب وترجو أيامها أن تعود.

فيا ترى هل نحتاج في حياتنا المتشاحنة المتزاحمة إلى الهجر الأول، أو الهجر الثاني؟ بالتأكيد على المستوى النظري، نحن نحتاج إلى الهجر الثاني، ولكننا نحتاج معه إلى زاد كبير من الصبر وسعة الصدر والتسامح والعفو والنسيان والقدرة على الاستيعاب والخوف والخشية من فوران اللسان وجيشان الصدر إذا آمنا أنه سبحانه ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19]. ليس ضروريا أن نتفق في كل شيء ولا طول الوقت ولكن من الضروري أن نحتفظ بالهجر الجميل أو الاختلاف الجميل الذي لا يدعوني أبدا إلى الغفلة عما فيك من جمال وإسقاط حقك عندي في الذكر الجميل.

هذا وذاك لونان من الهجر وردا في موقفين سلوكيين في القرآن. الأول جاء في موقف إبراهيم من أبيه حين دعاه إلى هجر آلهته وهي بلا شك دعوة صعبة دفعت الأب إلى

زجر ابنه زجرا عنيفا وكأنه لم يكن ابنه ولا عاش معه ولا شم منه رائحة البنوة وقال لـه ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مريم: 46].

والهجر الملي هجر مر، قطيعة وعقاب عظيم، هذا الخلق خـلا مـن الاتـزان العـاطفي ولكن الابن كان أحرص من أبيه فلم يقابل الهجر المر بمثله وقال ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ﴾[مريم: 47].

والموقف الثاني هو موقف الطلاق الذي تضطرب فيه العواطف وتتشعب فيه السبل وقد يتحول فيه الزوج إلى خصم عنيد. وربما تكون المرأة في مثل هذا الموقف أكثر ألما واضطرابا حتى لو كانت هي الراغبة في الطلاق. ولذلك حين رغبت نساء النبي في الحياة الدنيا وزينتها كان التوجيه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: 28]، والتمتيع مقدمة السراح الجميل أي الطلاق وما به من فراق. والتمتيع إعطاء المرأة حقها قبل التسريح أي قبل الخروج من بيت عاشت فيه أومن رباط رضيت به وعاشت تنتظره. والجمال هنا أن التمتيع على قدر الزوج من اليسر أو العسر ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 236] وعلى قدر ما هو متفق عليه من العرف الصحيح والخلق الكريم الذي قد يدفع المرأة للعفو والحرص على ثمرات الهجر الجميل والذكر الحسن والترابط الاجتماعي بين الناس

الهجر المقبوح

في حياتنا ألوان كثيرة من الهجر مقبولة ومرفوضة. ومثل كل شيء، فالهجر له وجهان. هجر ظاهر وهجر باطن وهجر جميل وهجر قبيح وهجر طويل وهجر قصير، وهجر مؤذ، وهجر مريح. والهجر من الهجرة، كلاهما من مادة واحدة وهي الارتحال عن أرض إلى أرض، وقد يكون ارتحالا في النفس من حال إلى حال، وقد يكون ارتحالا في العقل من فهم إلى فهم أو من وعي إلى وعي، وقد يكون سعيا في الأرض طلبا للرزق أو فرارا من الأذى. وقد يكون حالة من الكشف والعرفان بعد انتظار طويل داخله اليأس من الوصول.

وللهجر في حياتنا موقع مهم وأثر كبير. فالعاقل منا من يسعى إلى الهجر ويطلبه خروجا من حاله إلى حال أفضل طلبا للرقي المعرفي والوجداني وترقية للذوق وكشفا لأستار الجهل. وهذا الهجر يستدعي التواصل مع موارد المعرفة والخلق الرفيع ونماذجه العليا أمثال الرسل والمصلحين والفلاسفة والعلماء والمجاهدين والعارفين. ولا يتحقق ذلك إلا بالتمثل بآدابهم في اكتساب العلم وذيوع المعرفة وتوطيد الأخلاق والترفع عن العارض والهامشي والصغير من الأقوال والأفعال.

ومن ضرورات الهجر الجميل في حياتنا، الفهم العقلي والوجداني لكلمات الله التامات، هذه الكلمات بين أيدينا ومن حوالينا والالتفات إليها يعني توجيه الحواس لالتقاطها، وتدريبها على التعامل معها. ومصدرها ما ورد من حديث طويل عن الخلق الرفيع وأهله في القرآن الكريم ومنه أن الله سبحانه، مدح نبيه بقوله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

ودلالة حرف الجر هنا ليست دلالة نحوية، بل دلالة سياقية تركز على معنى العلو وتقدم صورة ملموسة وهي أنه قد قعد على قمة الأخلاق وهي قمة متدرجة يتنافس على درجاتها من يشاء ويسعى لامتلاكها من يقدر عليها ويصبر على تكاليفها. وقعوده على قمتها مدعاة للتأسي به، والتنافس الدائم بين من يتأسون به. وهو أي الرسول أكد ذلك

المنحى بقوله "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" ومن حديثه سبحانه عن أهل الخلق ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾[الفرقان: 72] و ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: 63].

هذا الطود الخلقي العظيم هو مدار رسالات السماء، وحقيقة مسعى الرسل. لذلك يعد غريبا ما ورد في القرآن ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الفرقان: 30]، والغرابة هنا مردها أمران: الأول التركيز على ميثاق الأخلاق، والثاني هجره. إذ كيف يكون مدار التعايش البشري هو المعاملات المبنية على قواعد الخلق، مع اختلاف العقائد والعبادات، ثم نلتفت عن هذه القواعد التفاتا قبيحا وهو ما أعنيه بالهجر المقبوح المتمثل في هذه الصياغة الإنشائية الخبرية في آن واحد بما تحمله من غرابة وشكوى وأسى منذ القديم يطل علينا من هذا النداء "يا رب" ولا أحسبه نداء، بل أحسبه تعبيرا عن الدهشة والاستغراب والمفارقة القائمة على الإقرار بالأخلاق، والإقرار بهجرها. كما أن كلمة القرآن كما أرى لا تدل فقط على هذا الكتاب، بل تدل على فعل القراءة وما يصحبها من تأمل وتدبر وفهم واستيعاب وتمثل، وقد هجرنا الفعل ونتائجه، كما هجرنا الرؤية الصحيحة وما يتبعها من أفعال ترسخ معنى البناء والعمران. والكتاب والقلم يسجلان نتائج الهجر وتبعاته.

الجمال والجميل

من اللافت للنظر الفرق الواضح بين الجمال والجميل، والفرق بين الخير ووجوه الخير. فالجمال معنى كلي تنضوي فيه أنواع مختلفة ومتنوعة وهو مصدر كل جميل. والجميل يختلف نوعا وكيفا من زمن إلى زمن ومن مكان إلى مكان. فما نعده جميلا أمس، قد لا يكون جميلا اليوم. فالمرأة بالأمس البعيد جميلة إذا كانت ممتلئة الأرداف والصدر والأرجل وكانت حركتها هادئة بطيئة ومخدومة لا خادمة. هذه المرأة نفسها مازالت جميلة اليوم ولكن على نحو مختلف كل الاختلاف عما سبق.

والجمال عندما ورد في القرآن ورد على هيئة صور حسية ومعنوية في الكائنات وفي الإنسان، ومنه جمال صفحة السماء في الليل والنهار ﴿وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الحجر: 16]، وجمال تضاريس الأرض الأودية والهضاب والجبال ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ [فاطر: 27]

ومنه اهتمام أهل مكة قبل الإسلام بتصوير الإله على هيئة محسوسة تتوفر فيها صورة الجمال بما يتناسب ومدركاتهم. وربما كان هذا من اسباب عزوف الأئمة عن النحت والتصوير خوفا من تشبيه الله أو مخلوقاته به سبحانه وكراهية هؤلاء الأئمة للصورة إذا لم تكن مجردة.

وللجمال صور أخرى ليست أقل تأثيرا ولا جاذبية للعقل والقلب معا. ومنها صوره غير المحسوسة كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: 10]. فالصبر من عزائم النفس المؤمنة القوية على تحمل الأذى مع قدرتها على الصفح. وهذا الصبر ليس كالجبال أو السماء أو الأرض جمالها ظاهر لكل ذي عينين، فكيف يكون الصبر صبرا جميلا أو الهجر هجرا جميلا؟ وإن لم يكن فهل نجد صبرا قبيحا؟ وهل يجوز أن يوصف الصبر بغير الجمال؟

الصبر من الخلق القويم ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ﴾ [لقمان: 17] فالصبر معنى والجمال معنى والهجر معنى. هذا المعنى يستقر في القلب وتظهر آثاره على السلوك، فلا صاحبه يجزع ولا يسخط ولا يشكو، ولا يمكن أن يكون صبر وقبح ويمكن أن يكون صبر ودعاء وتضرع إلى الله. وقد أمر الله نبيه بالصبر على ما يقول الخصوم والمدعون وقد قالوا أقوالا مؤلمة وجارحة ومنها: ﴿قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: 24]، ومنها ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: 25]، ومنها ﴿إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: 6]، ومنها ﴿ٱلَّذِى بَعَثَ ٱللَّهُ رَسُولًا﴾[الفرقان: 41]

والهجر الجميل قرين الصبر الجميل. فالهجر التغاضي عما يقولون ولما كان الهجر يستوجب كراهية المهجور، فالهجر الجميل يستوجب كراهية القول لا كراهية القائل أو المهجور. وفي ذلك معنى جمالي عظيم وهو أن المهجور قد يراجع حاله بعد الهجر ويراجع أقواله فيعدل عنها ولا يبقي منه إلا ما قال وهذا الذي قاله قد هجرناه وارتفعنا فوقه ولم نعامل صاحبه بما قال فلم نشتم ولم نسب ولم نؤذ مع قدرتنا على الرد والشتم والأذى وهذا جمال إنساني رفيع يتوافق مع وظيفة الجمال في الكون وفي حياة الناس كل الناس. فالجمال له أثر جميل في النفس ونفع عظيم في الحياة. ولعل هذا هو الذي نجده في كون القرآن معجزة بيانية لغوية يصدر عن أصل المعاني كلها وهو الله ومن هنا فائدته وصدقه وهذه المعاني جاءت في سياقات بيانية جميلة رفيعة ما زالت تدهش الإنسان في كل زمان ومكان

وجوه من الجمال

من القيم التي شغلت الإنسانية على اختلاف الثقافات والبيئات والأزمنة حتى اليوم قيمة الجمال. هي قيمة حية تبدو لنا في أشكال عديدة مثل الملبس والمسكن والمركب والمشرب، كما تبدو لنا في أشكال أخرى مثل الغناء والشعر والرسم والنحت والتصوير والموسيقى أو في معان مثل الأمومة والأبوة والرأفة والتعاطف والتكامل أو في صور كونية مثل الشمس والقمر والجبال وصفحة المياه والنبات وقاع البحر والجبال والحيوان. وليس لنا غنى عنها مهما تبلد إحساسنا أو قلت ثقافتنا أو اقتحمتنا الرداءة من كل جانب.

وللجمال اتصال قوي بالحق والخير. فالحق رد لغطاء الباطل عن البصر فنرى ما كنا محرومين من رؤيته والخير نفع للناس وراحة للنفس وتزكية للقلب. والجمال يغذي الحواس كما يغذي الروح والعقل. وهذا الارتباط الظاهر بين الحق والخير والجمال. قد يكون هو المعنى المقصود من قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: 6-8]، فالمشهد الكوني في هذه الآيات هو السماء والأرض.

أما السماء فلم تكن شيئا قبل بنائها والبناء عمل تراكمي ممتد رأسيا وأفقيا ولكن اللافت في بناء السماء امتدادها اللانهائي امتدادا أفقيا مرفوعا وهذا تمام الحق وغاية الخير. وأما الأرض فقد مدها الله مدا أي بسطها. ولم يجعل سبحانه للبناء - السماء - فروجا أي فجوات أو فتحات تخل بالتماسك العضوي للمبني وجعل للأرض رواسي تحفظ ثباتها واستقرارها. ولم يكتف سبحانه بجميل صنعته فجعل الزينة في النظر للسماء والبهجة والسرور في الأرض بما أنزل عليها من الماء والإنبات ﴿مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾. فاكتملت لوحة الجمال متآلفة في مناظر السماء ومناظر الأرض ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾.

وللجمال حضور في متعة الحواس ومنه حديثه سبحانه عن الأنعام ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 6]، ومتعة الحواس ليست متعة فارغة لارتباط الجمال بالإشباع النفسي والتوازن السلوكي من جهة وبالنفع العام في قوله ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: 5].

وللجمال حضور في القلب يختلف عن حضوره في الحواس كما ورد في قوله تعالى ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]، وقوله ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: 10] فالصبر ليس كمناظر الأرض أو مناظر السماء ولكنه حالة عقلية ونفسية تقاوم حالة الغضب والسخط التي تنتج عن كارثة كفقد الابن كما حدث ليعقوب عندما فقد يوسف فواجه ابناءه بالصبر الجميل الذي يعنى حالة الاستسلام لله والثقة في قدرته على حفظ يوسف وعودته. فالجمال هنا موقعه القلب لا الحواس وكذا الأمر في الهجر. إن الهجر أو الفراق لا يمكن أن يكون وقعه سارا ولا مريحا وهنا تأتي صفة الجمال لتحقق ما حققه الصبر الجميل عند يعقوب عليه السلام وكذا في مسألة الطلاق للزوجة. فالطلاق مهما كانت دواعيه ليس مقبولا ولا مرغوبا فيه لما يسبب من أذى نفسي واجتماعي ولكن الخطاب القرآني وصفه بالجميل وجعل الطلاق تسريحا جميلا في قوله تعالى: ﴿فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: 28].

الخير ووجوهه

لم يكن الشر وحده هو الأصل، بل إن الخير هو قاعدة السلوك. ولكن السؤال الذي نواجهه دائما هو ما الخير؟ يعتقد فريق من الناس أن الخير هو كل المعروف من السلوك الحسن، والقول الجميل، والرجاء الطيب من الناس، وانتظار الثناء، وحسن الدعاء، والفعل النافع. وبذلك يكون الخير هو الوجه الإيجابي من الحياة بمعنى القوة الدافعة للإنسان نحو البناء والتعمير والتغلب على مشكلات الحياة وإقرار النظام وإعلاء هيبة القانون. ولكن الخير بهذا المعنى قد يصطدم بقوة هائلة تسمى النظام الاجتماعي ومنه السلطة الحاكمة التي ترى أن الخير هو ما تقره هذه السلطة من اختيارات وقواعد للسلوك تعلي من شأن أجهزتها القمعية على حساب عادات المجتمع الأصيلة وتقاليده النافعة. ويصبح خارجا عن قواعد الخير والفضيلة كل من ينتقد هذا النظام أو يعترض عليه أو يدعو إلى تغيير قواعد هذا النظام وتوجهاته.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد. فالإنسان الذي يرى في الخير نهجا قويما في الحياة يسلكه ويعمل على هديه، ينتظر ممن حوله لمسة تقدير أو نظرة رضا أو اعتراف بدوره في تأصيل سلوك الآخرين ودفعهم نحو القيم الإيجابية في الحياة. هذا الإنسان قد لا يجد صدى لأفعاله ولا اعترافا بدوره بل قد يجد نكرانا وجحودا، فهل يتوقف عن فعل الخير؟ وهل يستطيع أن يتبدل من حال العطاء إلى حال الإحجام والإمساك عن فعل الخير؟ وهل إذا توقف وأحجم يكون راضيا عن نفسه، سعيدا بقراره، مؤثرا أن يحيا منعزلا عن الناس والحياة وقد كان واحدا من صناع الحياة؟

إجابة هذا السؤال تدفعنا إلى سؤال يترتب عليه وهو الغاية من الخير؟ وما الجزاء؟ هنا تأتي أهمية الإيمان بالله وقدرته على أن يحقق العدالة المطلقة التي يستحيل أن تتحقق في الحياة ووعده سبحانه بحياة أوفي وأشمل وأدوم وأوفر من الحياة التي نعيش فيها لحظة من الزمن بمقياس الزمن اللانهائي. هذه الحياة بجوار الحياة الباقية حياة صغيرة قصيرة ولكنها ضرورية ومؤثرة في تحديد مكانة الإنسان الخير أو الشرير في الحياة الباقية. إن الزرع له ثمار

يجنيها من عمل لها وسهر على رعايتها. فالخير هو أساس العمران بغض النظر عن مكافأة صاحبه مكافأة يستحقها أو نكران ما قدمه من ثمار وأياد. إن أسقطه زمن رفعه زمن آخر وكم رأينا نماذج بشرية أعطت وجاهدت من أجل استمرار عطائها ولم تجن إلا الألم والعذاب والجحود في زمنها الذي عاشته واكتوت بنيرانه ولكن زمنا آخر أتى بعد زمنها وضعها على منصة التتويج والتكريم والبقاء في دوائر الضوء والخلود. رأينا هؤلاء في العلماء والمفكرين والمصلحين والقادة والزعماء والشعراء وكل طوائف المبدعين الأصلاء. فماذا جنى عمر بن الخطاب مثلا في حياته إلا شظف العيش وهول الخوف من المسئولية ومع ذلك لم يسلم من الحقد الأسود ومات مقتولا. وكذا نقول عن علي بن أبي طالب وعن عمار بن ياسر من كبار الصحابة. وماذا جنى سقراط من وراء سعيه الدءوب لتعليم الناس وتدريبهم على التفكير الصحيح وبناء المعرفة الصحيحة إلا اتهامه بأنه أفسد عقول الشباب وحرضهم على النظام الاجتماعي فقدموه لمحاكمة مدبرة للقضاء عليه وحكموا عليه بتجرع السم الذي سرى في جسمه بطيئا حتى مات. وكم شكا شاعر كبير من البؤس والجوع والفقر ولم يرحمه كبار زمنه واتهموه بما ليس فيه. هذا الشاعر هو ابن الرومي الذي بلغ به الأمر أن قال "ألست أصلح سمسارا لبركم" ليسد رمقه. كل هؤلاء وغيرهم كثيرون حفظ لهم التاريخ مكانتهم بعد أن ذاقوا الألم في أزمانهم من أجل الاستمرار على فعل الخير.

كل الذين يعملون الخير ولا ينالون إلا أقل الجزاء، كانت عدالة السماء لهم بالمرصاد حين نص في كتابه الحكيم على ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: 195]، وحين بشر العاملين بقوله سبحانه ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَـٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 245]. فالجزاء الباقي والحقيقي قد يكون أقله في الدنيا وكثيره مدخر عند الله. ولكن يبقى الخير الشجرة التي لا تجف غصونها ولا تنضب ثمارها على مر الزمن وإن كادت قوى الشر لها والبغي والعدوان لأنها محروسة بوعد الله حين قال: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: 27-30].

والعجيب أن كلمة الخير عندما وردت في كتاب الله الحكيم وردت بمعان عديدة تدل على اتساع معاني الخير واتساع أبوابه. فقد جاءت بمعنى المال ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: 180] وبمعنى الطعام ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 24]

وبمعنى العبادة ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: 73]، وبمعنى الحسن والجمال والزينة مثل قوله تعالى حكاية عن شعيب مع قومه ﴿إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ﴾ [هود: 84]، ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128]. ومعانيها واسعة تخرج من إطار النسبي إلى المطلق كالرغبة في الجنة لدى المؤمن وكاتساع العقل والعدل والحكمة. إن الخير كما قال أفلاطون: طبع لمن اعتاده، والشر مباح لمن أراده. فانظر أيهما شئت.

2013/11/30

من فقه الشرح

هل يحتاج الإنسان إلى راحة القلب والضمير؟ وهل يستطيع أن يتجاهل هذه الحاجة؟ تعودنا أن نشير إلى القلب بوصفه مكانا للعواطف والانفعالات. ولكن القرآن أتى بلفظة "الصدر" وجعلها موضع الضيق والحرج كما جعلها موطن الراحة والانبساط. وجعل هذا الضيق داعيا للكدر والألم وتنغيص الإحساس بالحياة وسماه "وزرا" وشيد مقابلة معنوية بين أحاسيس الضيق والحرج وأحاسيس الفرج والانبساط وجعل لهذه الأحاسيس المتقابلة دواعيها في مناشط الحياة ومكارهها بما يفيد أن مسيرة الإنسان في الحياة تتزود بقوة الدفع الإيجابي وتنطلق، وتتأثر بقوة الدفع السلبي فتتخاذل. وكعادة القرآن في عرضه القضايا الإنسانية، يستخدم العرض الحسي عبر وسيط إما بشري وإما طبيعي مثل ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [البقرة: 259]، أو مثل ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: 260]، أو ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: 29]، ومثل مشاهد الحوار بين موسى وفرعون أو اللجوء إلى التشبيه التمثيلي في مواضع كثيرة يصعب تقديمها في هذا الحيز.

والعرض الحسي الذي نقصده هنا هو خطاب القرآن للرسول ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 1] مع أن الخطاب له صفة العموم والشمول. وهذا الخطاب يشير إلى الغائب وهو ضيق الصدر وإلى دواعي هذا الضيق ودوره السلبي في مسيرة الفرد والجماعة معا. وقد بنى القرآن هذا العرض على المقابلة وهي صورة أسلوبية لمواقف إنسانية واجهها الرسول. ولأنه بشر مثل كل البشر فقد ضاق صدره بأفعال الناس الذين شوهوا منجزه وسفهوا دعوته ورموه بصفات ليست فيه. ومع علمه اليقيني بصدق رسالته وصدق مصدرها وهو ما نسميه "الإيمان" فقد أصابه الهم والكدر والضيق. وهذا ملمح بشري خالص يتساوى

فيه كل الناس حين تضيق بهم كل السبيل فلا يجدون فرجا مما هم فيه من الضيق ولا يطعمون الطعام ولا يذوقون النوم.

هذا الموقف الإنساني هو مصدر المقابلة الأسلوبية ومعينها الثري لأن هذا الضيق حين يبلغ ذروته، ينكسر تصاعده وتبدو أمارات الفرج والراحة. وقد تجلت المقابلة الأسلوبية في هذا الاستهلال الإنشائي العظيم ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ الذي يتضمن معنى الخبر بما فيه من بشرى ويقين فيما تلاه من قوله ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: 2-3].

فالضيق وما به من غم هو "وزر" حمل ثقيل ربما كان حمله على الأكتاف أهون من حمله في الصدور. وقد يرشح هذا الحمل الثقيل في الصدر الإحساس بوطأته على الظهر الذي تفكك وقوض. فالمقابلة الحسية صورة ظاهرة مرئية. والشرح يحمل معاني عديدة تقابل كل آثار "الوزر" ومن معانيه الانبساط بعد الضيق والفرج بعد الشدة، ووضوح الرؤية بعد غموضها، والتفصيل بعد الإجمال، والخلاص من القيد، والحرية بعد الأسر والثبات بعد التردد، واليقين بعد الشك. وقد تجلت هذه المعاني المتقابلة في موضع آخر هو قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: 125]. فصورة المقابلة ليست زخرفا ولا زينة ولا عنصرا طارئا على بنية الدلالة ولكنها صورة ذات أصل عضوي في الموقف الاجتماعي وهذا ما يرسخ وظيفة النص القرآني في الحياة قبل المسجد ويدعونا إلى معانقة الحياة فرحين بها وبما ينتج عنها من جزاء ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 4].

النبوة اصطفاء وتكليف وامتثال ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: 94]، والنبوة لا تنفي البشرية ولكنها تعلو عليها فهي مقام رفيع من مقامات القرب من الله وهي ذات أدب رفيع أيضا ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾[النجم: 3]، و﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾ [القلم: 4] تظللها رعاية الله لمن اصطفاه من البشر وقربه ليكون نبيا رسولا ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: 67].

والنبوة علوية المصدر علمها يقيني لدني. أقام الله عليه الأدلة الباطنة والظاهرة تقديرا للعقل الذي خلقه وجعله مناط التكليف ومستودع الشك والتساؤل الذي لا ينتهي إلا بانتهاء رحلة الخلق في هذه الدنيا.

ومن جميل صنع الله أنه كما جعل النبوة هكذا، جعل البشرية هي القاعدة الأوسع ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [فصلت: 6] فالنبي بشر مصدر علمه الوحي وحقيقة الوحي وحدانية الله الواجب العبادة، ومع أن عبادته سبحانه واجبة، فلم يفرضها على أحد من خلقه ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾[الكهف: 29]. ولم يجعل أحدا من أنبيائه وصيا على الناس ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: 21-22].

إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم).

وبشرية النبي تجعله مثل الناس في التذكر والنسيان والتعب والجوع والعطش والرغبة والرهبة وحب الحياة والعمل على إعمارها وإقامة سنن الله فيها. وهذه البشرية جعلت أنبياء الله ومنهم نبينا عليه الصلاة والسلام يقود المعارك ويذود عن الأوطان ويشيد أواصر المحبة والسلام ويستقبل الوفود ويتعايش مع المحب والكاره ويتسع صدره لمن لم يؤمن به ولمن آذاه وحاربه ثم عفا عنه عفو القادرين ويسافر ويعاني مشقة السفر من أجل الغايات الكبرى

ويعلم ويزرع ويصنع ويتاجر. باختصار بشرية الأنبياء نعمة لأنها صارت جزء من تاريخ الإنسان ولكنه الجزء المضيء المشرق المشع دائما يسعى إليه الظمآن وينشده الحيران، ويرتجيه الطامح إلى الغفران. ومحمد الإنسان هو الذي جعل مايكل هارت اليهودي الديانة في القرن العشرين يضعه على رأس العظماء المائة.

هذا الإنسان النبي هو الذي خاطبه الله بقوله ممتنا عليه ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 1-4]

فوضع "الوزر" الذي أنقض الظهر يعني أننا أمام إنسان تجمعت عليه الهموم واشتدت وطأتها وبلغ الإحساس بهذا الوزر مبلغا كبيرا تعدى حالة التعب الجسدي إلى حالة الضيق النفسي. فشرح الله صدره وجدد إقباله على الحياة. كلنا هذا الرجل أعنى الصادق منا مع نفسه ووطنه وجماعته وعمله ومع الله الذي لا تعزب عن علمه ذرة في الأرض ولا في السماء ويكفي أنه وصف نفسه "رقيب. حسيب". محمد الإنسان الذي شرح الله صدره وأزال عنه الهم هو الذي يخاطبه الله بقوله ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: 7-8]. الفراغ والنصب والرغبة إلى الله. ثلاثة معان مجملة جاءت بعد محنة وضيق. فما الفراغ؟ وفيم النصب؟ ولم الرغبة إلى الله بدلا من الرغبة في الله؟

الفراغ معنى عام يحتمل الانتهاء من الراحة والسكينة ويحتمل الفراغ من العبادة ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10] فالفراغ بهذا المعنى إذا امتد واستطال كان مؤذيا:

وطول مقام المرء في الحي مخلق لديباجتيه. فاغترب تتجدد

والنصب هو الوجه الآخر من الفراغ والعبادة في جوهرها راحة بوصفها لقاء مع الله. والنصب السعي بمعناه العام مثل الفراغ بمعناه العام. وهذا السعي فرض جوهري لأنه أمر جاء على سبيل التكليف لا على سبيل الرجاء. وهذا معنى غائب عنا. أما الرغبة إلى الله فأشد وأقوى من الرغبة في الله لأنها قرينة السعي الدائم إلى الأفضل وبذا تكتمل الثلاثية

الفراغ والنصب والرغبة إلى الله قالها أصحاب الحديقة ﴿عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِّنْهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ﴾ [القلم: 32].

القسم الحادي عشر

صور من دراما الوجود

1- اللباس والحرث
2- الزينة
3- البصير الأعمى
4- المؤلف لم يمت
5- الطبيعة وحدها؟!!
6- الاختيار المناسب
7- يوم عقيم
8- حمالو الحطب
9- أصحاب الفيل

صور من دراما الوجود

اللباس والحرث

من الصور اللافتة في القرآن الكريم صورة اللباس وصورة الحرث في سياق حديثه عن النساء وهو حديث واسع وعريض يشمل نشأة المرأة وتربيتها وطبيعتها الأنثوية الدافئة الناعمة المستوعبة الحاضنة التي تشبه الشاطئ الذي تنتهي عنده كل الأمواج مهما كانت علوا وانخفاضا أو قوة وضعفا أو هدوء وثورة وعنفا. كما يشمل دورها في الحياة حين تنضج وتعي وتتحمل المسئولية عن نفسها وعن غيرها ولا يتوقف عند الدور وأهميته بل يشفعه بالحق أو حقوق المرأة. وهنا تتكامل النظرة والهدف. فلم نجد نصا دينيا من وحي السماء وعى هذه النظرة الشاملة المتكاملة غير القرآن الكريم لأنه خاتم الكتب السماوية وأشملها ولأن رسوله خاتم الرسل ورسالته خاتمة الرسالات التي اعتنت بالتشريع وأمعنت في تفاصيله المتصلة بتفاصيل حياة المرأة سواء أكانت هذه التفاصيل متعلقة بشخصية المرأة المفردة أم كانت متعلقة بعلاقتها بالآخرين كالزوج والأبناء والأقارب والأجانب من الناس.

في هذا السياق الشامل جاءت هاتان الصورتان البليغتان: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: 187]، ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 223]. والصورتان مترابطتان بمعنى أن إحداهما تفضي إلى الأخرى وهذا الارتباط يفضي إلى غاية هي البقاء والاستمتاع. فدوام البقاء لا يكفي وحده لتحمل مشاق الحياة. فالاستمتاع يخفف منها ويهون من آلامها. والاستمتاع هنا مرهون بطرفين يلتقيان على كلمة سواء تحدد مدى التوافق العاطفي والاجتماعي والفكري. وليس لدى هذا الطرف أو ذاك أثمن من جسده وعواطفه يقدمهما وهو راض تحمله أجنحة الشوق والرغبة في إسعاد رفيقه أو كما سماه القرآن زوجه.

ولأن المرأة كما قلنا في صدر حديثنا هي الحاضنة والمستوعبة والوعاء، فهي الجوهر المكنون والهدف الذي يسعى إليه كل رجل أو لنقل كما قال القرآن إن الحياة قائمة على

الزوجية في كل مناحيها وعوالمها التي نعلمها مثل عالم الطيور أو عالم النبات أو عالم الحيوان أو حتى عالم الحشرات بما يجعلنا نقبل قول أحد كبار المتصوفة واصفا هذه الزوجية بالنكاح الساري في جميع الذراري. اعتمادا على قوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: 36] فالأزواج جمع زوج يطلق على كل من الذكر والأنثى من الحيوان، كما يطلق الزوج على معنى الصنف المتميز بخواصه من نوع الموجودات تشبيها له بصنف الذكر والأنثى كما ذكر الطاهر بن عاشور في تفسيره وقد أودع الله قوة الحياة للأرض وانبثاق أنواع الأحياء وأصنافها منها.

وأرقي خلق الله فيما نعلم هو الإنسان: الرجل والمرأة اللذان خلقهما الله من نفس واحدة. والأنثى هي الوجه الجميل والأدفأ من وجوه الحياة وهي الأوفر عاطفة والأكثر عطاء خاصة إذا صارت أما وزوجة راعية وحانية على كل من حولها.

لذلك كانت الصورة الأولى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: 187] دالة على هذا الشمول والتعاطف المتبادل بين الزوج والزوجة تعاطفا وشمولا أشبه باللباس الذي نلبسه على أجسادنا يشملها بالستر ويشعرها بالدفء والراحة والحنان والطراوة والليونة. والارتباط بين صدر الآية ونهايتها أي بين ما أحله الله من الرفث -وهو محرم في موضع آخر من القرآن ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 197].

- المتعلق بحرف الجر وما تلاه من إضافة النساء إلى المخاطبين أي إلى الأزواج. فالرفث هنا قد يعني مقدمات ما قبل النكاح أو النكاح ذاته. ويباح في هذه الحالة مالا يباح في غيرها من الانكشاف والقول والفعل وكل ما يلائم الموقف العاطفي أو الاستجابة العاطفية والجسدية بين زوجين في حال من التوحد والانسجام مثل حال كل منهما عندما يرتدي لباسا جميلا يرضيه ويريحه ويشبع إحساسه بذاته ويلفت الأنظار إليه. فنهاية الآية تمثل الغاية أو الهدف أو ما نقول عنه الصحة النفسية. وتزيل كل ما نعيشه من وهم الفروق الاجتماعية والفكرية التي تعلي من شأن الرجل على المرأة. وانظر إن شئت إلى حرص القرآن على

تكرار جملة خبرية مرتين هي جملة اللباس فلم يكتف الذكر الحكيم بقوله ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ﴾ بل نص سبحانه على تعانق الدورين وتلازمهما فقال ﴿وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾.

وإذا ما خرجنا من دائرة هذه الدلالات العظيمة وجدنا أن تكرار جملة اللباس أخذنا معه إلى أفق آخر وهو الترابط الأسري الذي يفضي لا محالة إلى الترابط الاجتماعي كما يفضي إلى دلالة أعظم وهي خصوصية كل بيت أو كل لباسين أعني زوجين ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 21] هذا الإفضاء الذي يشير إلى أعلى درجات الخصوصية والسرية. فالإنسان لا يفضي لوالديه بما يفضي به لزوجه بما يعني احترام أسرار الجسد وأسرار اللحظات الحميمة بين الزوجين.

ولكن هذا التواد والتواصل والتعاطف يأبى إلا أن يسفر عن غاية مقرونة بالمتعة وتعلق بالحياة المنطوية على امتداد الأمل وبقاء الذكر والحرث والنسل. وقد تبلور هذا في صياغة خبرية بسيطة ومباشرة هي ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ وانظر إلى موقع كلمة النساء في الآيتين تجد أنها جاءت مضافة إلى المخاطبين وهو الأزواج بما يعني الملكية التي تفيد الحماية والغيرة وتوفير الأمان للمرأة التي صارت حرث هذا الراعي يبذر فيها البذور ويرعاها ويتعهدها بالراحة والهدوء والاطمئنان ويذود عنها كل سوء انتظار للثمرة المقبلة التي كانت قرينة لحظة من الزمن التقى فيها الحرث والمحروث على نحو التقاء اللابس بالملبوس. لحظة توفرت فيها كل المعاني الإنسانية التي تجعلنا نقرن بينها وبين جمال الثمرة المقبلة وهي المولود الجديد الذي يؤذن ميلاده بدورة حياة جديدة على نحو جديد ورؤية جديدة ومتاع جديد.

ولو شئنا أن نصل الصياغة بين الآيتين لقلنا إن الرفث إلى نسائكم هو حرث لكم ونساؤكم لباس لكم وأنتم لباس لهن. وعندها فلا فرق بين متعة وفائدة ولا فصل بين مقدمات ونتائج ولا مجال لاستعلاء أحد على أحد بل المطلوب هو تقبل الحياة والاستمتاع بما أودعه الله فيها من حب وخير وجمال نجده في كل الكائنات وعلى رأسها الذكر والأنثى: المرأة والرجل.

الزينة

من الأفكار المغلوطة كراهية الزينة وهوان الدنيا لدي كثير من المسلمين. والإسلام كما جاء في كتابه وسنة رسوله لا يؤكد أن الدنيا في نظر المسلم هينة فارغة، ويحرص على عزة الإنسان وكرامته في الدنيا كما يحرص على مكانته في الآخرة. ومن أمارات ذلك، أن الأصل في الأشياء الإباحة بمعنى أنها ليست محرمة ولا محظورة، ومنها الزواج، ومن أهدافه السكينة والمودة والاستقرار وقرة العين بالذرية الصالحة. والزواج لقاء مختلفين في النوع ذكر وأنثى لاكتمال الحياة وأن يفضي كل منهما للآخر بما لم يفض به لأبويه وهذا ما يجسده التعبير القرآني ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ وما يوحي به اللباس من الشمول والملامسة والدفء والستر والرقة والجمال والمسرة والإسرار والتمتع بجمال اللون والمنظر والتكافل والتساند. والزواج بذلك متعة من متع الحياة، وأنس بها يحظى به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالحيوانات والنباتات تتكاثر على نحو فطري خالص. الذكر والأنثى منهما لا ينال الآخر إلا وقت التناسل ليؤدي الوظيفة الفطرية ولا يطلبه على نحو ما يطلب الإنسان من ذكر أو أنثى الآخر.

ومنها الزينة التي نراها في الزواج والأولاد والمال والملبس والمأكل والمشرب والمسكن والمركب. فالزينة ليست عرضا فارغا من عرض الدنيا ولو كانت كذلك لخلت الحياة من الجمال. ولعل قوله تعالى ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77] يؤكد قولي. والمشكلة الكبرى هي الاتجاه المخالف. فالمال مثلا في الإسلام وسيلة من وسائل الإغناء والقوة والمنعة وقهر العوز والحاجة، والإنسان مستخلف فيه بمعنى أنه مسؤول عما اؤتمن عليه أمام الله وأمام الناس. وقد وضع الله للناس في المال حقوقا ألزم بها ذوى المال منها الزكاة وهي حق معلوم ومنها الصدقات، وهي حقوق مستحبة، ومنها الهبات والعطايا وهي

من التطوع في الخيرات. ومع ذلك غلبت الأثرة والأنانية والاعتقاد بالتحايل على الله، فتحول المال إلى غاية هي الاكتناز ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾ [التكاثر: 1].

وقل الأمن بسبب كثرة الفقر والعوز وزادت الكراهية والبغضاء، وتفشت رغبة الأغنياء في الإسراف سرا وعلنا، وشعر الإنسان بالاستغناء عن الناس وعن ستر الله﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: 6-7] فنسي الحساب ورب الأسباب ومالك الملك وآمن وصدق بما هو فيه فقط. وما حديث صاحب الجنتين ببعيد. فقد رزقه الله بزينة وجمال ومال وقوة ومنعة ﴿جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَـٰبٍ وَحَفَفْنَـٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۝ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ۚ وَفَجَّرْنَا خِلَـٰلَهُمَا نَهَرًا ۝ وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ﴾ [الكهف: 32 – 34] اكتملت له كل جوانب النعمة والقوة وصدق أنها لا تزول. لذلك كان نكرانه ﴿مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَـٰذِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الكهف: 35]، وكأن الدنيا ساكنة جامدة، ثم لا يكتفي بهذا العمي فيعلن اعتقاده بما لا يعلم جحودا ونكرانا ﴿وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا﴾ [الكهف: 36]. فالزينة ليست حراما إلا ما كان منها محرما، وليست عرضا فارغا بل هي جوهر الحياة لتكتمل الحياة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأعراف: 32].

البصير الأعمى

من الصور اللافتة في القرآن صورة البصير الأعمى. وهي صورة تنطوي على تقابل حاد بين البصر والعمى، وبين البصر والبصيرة. وقد وردت هذه الصورة في سياق مشهد عظيم هو هبوط آدم وحواء ومعهما إبليس من الجنة ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [طه: 123] وما صحبه من تفرق السبل بين الهداية والضلال بعد السكينة والأمان وضرورة أن يختار الفرد طريقه إما الهدى وإما الضلال. وأن يبني موقفه من الوجود وما يترتب عليه من مسؤولية الثواب والعقاب سواء في الدنيا أو الآخرة.

والمفارقة في هذه الصورة مصدرها أن الإنسان المبصر يحشره الله أعمى، وأن الأعمى يحشره الله مبصرا. ومرد العمى أو البصر ليس قوة الإبصار أو فقدانها بل مرده البصيرة التي نعتقد انها مصدر الرؤية الحقيقية ومصدر النور في كل ما نأتي من مواقف أو أفعال. فإذا عميت هذه البصيرة عمي البصر مهما تكن قوته وتاهت منا الغايات كما تاهت الوسائل الصحيحة. هنا يتهافت القول الذائع "إن الغاية تبرر الوسيلة". ولنرجع إلى تفاصيل المشهد كما تقدمها الآيات. فبعد الهبوط حدد الله السبل وترك الاختيار ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: 123] وكما نقول فاختيار الهدى يقابله اختيار الضلال الذي ترتب عليه قوله تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: 124]

لعلنا نلاحظ أن اتباع الهدى هو اتباع الذكر أو مما يلزمه. والهدى له معان كثيرة منها أدلة الحق وعنوان الحقيقة ومنها الاجتهاد في تتبع منارات السير في الطريق الصحيح ومراجعة خطوات المسير كل حين ومنها أن هذا السير على هدى الأدلة وتحري منارات السير ومراجعته يستلزم تنشيط الوعي بمزيد من التذكر والتعلم والتعلق بالمصدر العلوي للمعرفة الذي يعني "الذكر". هذا الذكر له شهود وغياب. أما الشهود فكل ما تحصله الحواس

عبر تفاعلها مع عناصر الوجود من الناس والحيوان والنبات والجماد والطير وغيرها. وأما الغياب فقدرة الذاكر على رد الشهود إلى مصدرها وهو الله. لذلك جاءت الآية متوعدة المعرض بعقاب ورد في جملة خبرية مؤكدة هي جواب الشرط "فإن له معيشة ضنكا" والضنك مصدر وليس صفة ورد صفة لمشتق هو المعيشة ليدل على أنها معيشة ذات ضنك أو أنها الضنك ذاته ولم يتحدد زمنه أو مكانه. فهل الضنك هو ضنك الدنيا حتى لو كان الإنسان موسرا؟ وهل هو ضنك الآخرة يعلمه في الدنيا عقابا له؟ فلو كان الضنك في الدنيا مقرونا باليسار، فهو مثل البصير الأعمى في الدنيا أو في الآخرة. فلا قيمة هنا لليسار مع الضنك النفسي والمعنوي، كما لا قيمة مطلقا لحدة الإبصار مع عمى البصيرة. وهذا ما يدعونا إلى أن نفهم بقية جملة الشرط ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: 124] على نحو ما قدمنا. فالعمى هنا لا يلزم أن يكون عمى البصر بل هو ثمرة ضلال المسير. فكل فعل له غاية نحسن معرفتها حين نحسن اختيار السبل المؤدية إليها. ولذلك يعود المشهد إلى بدايته حين يتساءل الإنسان وهو في ساعة ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: 125-126] فالآيات هي العلامات والمنارات وهي الهدى في صدر المشهد ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ ويظل المشهد بكامله دالا على دراما الوجود وعدالة الله.

المؤلف لم يمت

من أدبيات الفكر الفلسفي للقرن العشرين مسألة موت المؤلف بمعنى نهاية علاقة الأرض بالسماء، وتأسيس علاقة الإنسان بالإنسان ونفي ما عداها من مرجعيات. والحقيقة أن المؤلف لم يمت، بل ظل حاضرا حتى في وعي من قالوا بموته فلسفيا ونقديا. فموت المؤلف نقديا هو موت الإله فلسفيا. ولا ندري الجدوى من وراء هذا الموت إلا أن يبقى الإنسان معلقا في فضاء هش تتناوشه الرياح الهوجاء من كل جانب. ومن اللمحات القوية أن يطلق الرحمن على هؤلاء ﴿بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا﴾ [الكهف: 103].

بلفظ التفضيل المطلق ويشير سبحانه إلى مسعاهم ومصيرهم. فمسعاهم هو مسرح الدنيا الواسع عبر منحة العمر التي تطول أو تقصر، ومصيرهم هو السؤال والحساب والجواب على ما قدموا، والإنسان رهن هاتين المسافتين: المسعى والمصير. وقد أبان الحق أن هؤلاء قد ضل سعيهم في الحياة الدنيا لكن العجيب أنهم يحسبون بمعنى يعتقدون اعتقادا لا يداخله شك، بل يداخله عجب، أنهم يحسنون صنعا. وهذا شأن كل مختال بما يصنع، حسن الظن بذاته، حريص على سماع إطراء الناس. وقد تملكهم هذا الظن من منطلق أن مسرح الدنيا هو البداية والنهاية، وأن تصفيق الجمهور بحرارة شديدة هو المنتهى والجزاء الأوفى.

ولعلك تلاحظ أن فكرة موت الإله ترسخ هذا الفهم والاعتقاد عند من سماهم الحق ﴿بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا﴾ فقد كفروا – والكفر له معان عديدة – أولا بما تدركه الحواس في كتاب الكون الطبيعي والاجتماعي وهي آيات الله وقد جحدوها. ثم كفروا بلقاء الله، وهذا الكفر أمر منطقي ترتب على الكفر الأول. فلقاء الله غيب من الغيب، وآياته في كونه من الشهود. فجحود الشهود مقدمة لجحود الغيب. والسؤال هنا: ما مصير أعمالهم العظيمة التي نالوا عليها الجزاء في الدار التي آمنوا بجزائها؟ قد نالوا الجزاء العاجل على أعمالهم العظيمة، التي أنجزوها وهم مؤمنون بما أنجزوا ولم يمتد إيمانهم إلى غير ذلك، وجحدوا الغيب وهو شهود وجحدوا الله وهو مالك الملك. فتوقفت الدائرة عند حدودها الأولى. وهذا ما دعا إلى

إسقاط هذه الأعمال وإسقاط قدر أصحابها كما يصور القرآن ذلك: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: 103 – 105].

فالعمل أساس الجزاء وهو مبدأ يؤمن به كل العقلاء ولكنه وحده لا يكفي لأن هذا العمل متاح لكل من يؤديه أداء متقنا وقد يتساوى فيه كل المتقنين من الناس بغض النظر عن حالة القلب ويقين العقل. والتفاضل بين هؤلاء المتقنين أساسه رد الفضل في الإتقان إلى صاحبه وهو الله الذي أعطى وأنعم وبيده سلب ما أعطى. والذين خسروا أعمالهم على نحوا ما قدمنا هم الذين ضلوا وضل سعيهم في مسرح الحياة مع قدرتهم على الإتقان والإحسان والتجويد وقد برزوا في ذلك ولكنهم أخفقوا حين ردوا كل شيء إلى أنفسهم وانقطعوا عن المرجع الأساس وانتظروا من الناس الجزاء. ولا عيب في انتظار الجزاء من الناس ولكنه وحده لا يكفي إذ لابد من إيمان صحيح يجمع بين المسعى والمصير وينفي تماما أن المؤلف لم يمت

الطبيعة وحدها؟!!

من ثوابت الحضارة المعاصرة، العلم بمعناه المادي ورد كل شيء إلى مصدره الطبيعي أو المادي. وقد حقق العلم نجاحات غير مسبوقة في التاريخ وحقق الوفرة، وجعل الإنسان مثل كل الظواهر الطبيعية والحيوانات والطيور والنباتات وغيرها، والتمس الحقيقة في الواقع المادي الذي استغنى عما عداه. فماذا كانت النتيجة؟ جور على الطبيعة واستنزاف لها وإفساد التوازن البيئي والتركيز على إشباع الرغبات بمزيد من الاستهلاك وصراع الأقوياء وفرض عدالة المنتصر وهي عدالة معوجة والاستغناء عن عدالة السماء وحصر الأديان والخلق في زاوية ضيقة تسمى حرية الإنسان فيما يعتقد. وزاد الجوع والحرمان والخوف من المجهول والمرض النفسي والعضوي والأنانية وزاد القتل والتشريد واستباحة الأموال والأعراض والأوطان وتساوى الإنسان بالكائنات الأقل مع أنه أرقى مخلوق.

إن التركيز على قدم واحدة جعل الجسد أعرج والعين عوراء والأذن صماء، كما جعل الحديث عن الإيمان والقلب والروح حديثا من مخلفات القرون البائدة مع أننا ندعي دائما أن هذه الحضارة هي حضارة التنوير والعدل والمساواة والحق المتساوي في الوجود. فهل يمكن أن نعيد للإيمان اعتباره ولله حقه في ملكوته، وللإنسان وعيه بذاته من جديد، وأن نؤمن أن المادة وحدها لا تكفي وأن الحقيقة الناتجة عنها هي جزء بسيط من الحقيقة الكلية التي هي نتاج البصر والبصيرة؟

في ظل هذا السباق الحضاري الضاري لابد أن يمشي الإنسان مشواره إلى منتهاه. فالعودة إلى جادة الإيمان قد تكون مثل العنقاء، ومع ذلك فالبلاغ فرض كفاية ولنا في مشهد من مشاهد التفكير والاعتبار أسوة حسنة. ففرعون علا في الأرض واستغنى عن السماء واكتفى بحوله وطوله وخشي على ملكه من الناس. وظن أنه في مأمن حين يقتل كل طفل يولد. وأخذ بما بيده من الأسباب المادية واكتفى بها ولم تتحرك بصيرته في اتجاه آخر أبعد من هذه الأسباب وهو أن تكون هذه الأسباب فاسدة، أو أنها غير كافية، أو أن ما يروم تحقيقه خارج عن قانون الحياة المادية وهو التغير والتحول، وأن الزمن قطار يتحرك بنا أو بغيرنا وأنه

قد انطلق منذ الأزل ولم يتوقف لأحد أو عند أحد، وأن إيمانه بالمادة فقط لن يحميه من الصيرورة. أما الخائف فيتوسل بخوفه وإيمانه لخالق السبب. والعجيب أن أم موسى الخائفة من القتل، تؤمر بإلقاء رضيعها في النيل وعليها أن تصدق أن رضيعها لن يغرق وأنه سوف يرد إليها ولن ترضعه مرضعة غيرها. ثم لا تخاف ولا تحزن. فهي بين زمن مضى وزمن آت وليس لها من اللحظة الحاضرة إلا الخوف والترقب. ويمضي الرضيع في اليم ليكون قرة عين آسية ولترضعه أمه، ثم يخيب تدبير فرعون ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: 8]. لقد أوغلت حضارتنا المعاصرة في الإيمان بالقوة المادية المستمدة من الطبيعة ومصادرها وجعلت العلم بديلا للإيمان، والقوة بديلا للعدل، والقتل شريعة للبقاء، والشره المادي رمز الرفاهية، والمعرفة الحسية سيدة المعارف، فذبلت الفنون والآداب باستمدادها من هذا المعين إما بنقده أو تأييده وإكباره، ولم يعد الإنسان بقادر على أن يرفع رأسه للسماء التي قال عنها سبحانه ﴿وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الحجر: 16].

فنظرة شاعرة تكفي لإدراك ما في صفحة السماء من جمال ونظام وتناسق ودهشة، فأين هي في حدائق الأسمنت؟

الاختيار المناسب

لعل قضية الإيمان أهم القضايا الوجودية على الإطلاق. فهي شغل الإنسان الشاغل منذ بداية وعيه وتفتحه وهي أيضا القضية الخلافية بين الناس وفي كل العصور. لا يستطيع الإنسان أن يتجاهلها ولا أن يتخطاها إلى ما عداها من القضايا. وعندما اتجه الفكر الإنساني إلى نفي المطلق والتركيز على المادي والنسبي، لم يكن هذا التوجه إلا الوجه الآخر للقضية. فالإيمان غيب وشهود وتكليف ومسؤولية وعمل وجزاء. وهو بهذا المعنى متكامل لا يتجاهل المحسوس ولا يسقط التجربة ولا يعادي العقل ولا يسخر من الوجد والوجدان، ولا يقيم خصومة مصطنعة بين المطلق والنسبي أو بين العوالم المعروف منها والمجهول، ولا ينفي الأسباب ولا يجعل وعي الإنسان مرهونا بها وحدها، حين يؤمن بمسبب الأسباب، ويقدر ما ينتج عن الأخذ بها من قوة ومنعة وسيطرة، ويشير إلى قوى عليا في الإنسان تتجاوز حواسه وعقله وترتقي به لاستقبال علم لا دليل عليه ولا برهان.

هذا الإيمان يحقق التوازن النفسي للإنسان كما يحققه بين الإنسان والإنسان، ويحقق التعايش السلمي بين الأمم، وبين الإنسان وغيره من الكائنات المحيطة به مثل النبات والحيوان والجماد وغيرها. ولكن الوقوف عند جانب واحد من جوانب الإيمان وهو الجانب الحسي يجعل الإيمان ناقصا، ويجعل صاحبه رهين هذا الجانب مؤمنا بما ينتج عنه من قوة ومنعة إيمانا يودي به إلى الطغيان والعمى عن إدراك بقية الصورة وما تتضمنه من آيات وصور وأدلة. فكأنه صار أعمى مع أن بصره حديد، وغليظا مع أنه متذوق للفنون والملذات العقلية، ومستبدا بغيره، مع أنه لاينفك عن ادعاء الحرية لنفسه وللآخرين.

هذا الانصراف عن شطر الإيمان هو اختيار من عمي عن الشطر الآخر مع خطورته، لذلك أعلن الله بيانه في هذه المسألة قائلا ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 146]

وهو اختيار ناشيء عن استكبار هؤلاء بغير الحق. والاستكبار هنا بمعنى العناد والمكابرة. أن ترى الحق وتنكره. ولا أدل عليه من قوله سبحانه ﴿وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا﴾ هذا العمى ليس مرده فقدان البصر بل مرده فقدان البصيرة. فالبصر يدرك الآيات والبصيرة تنكرها ولا تؤيدها ومن ذلك تنكب الطريق. فالعاقل يهتدي إلى الرشد والمستكبر لايتخذ سبيل الرشد ويتخذ سبيل الغي سبيلا.

ففقد الشطر الآخر من الإيمان فقد قائم على اختيار ترتب عليه، ضلال الأداء الوظيفي في الحياة وظن الناس أنهم يحسنون صنعا وهم في الحقيقة هم الأخسرون أعمالا. ولعلنا نشاهد الآن عواقب هذا الاستكبار في الأرض من قتل وتشريد وتخريب وفساد. فالبصيرة حين عميت، ضلت واختلت بعد ضلالها الموازين، فصار الحق ضلالا والتخريب إعمارا، والدفاع عن النفس والأوطان إرهابا، والعقاب الرادع، قهرا لحرية الإنسان ومنعا للتفاعل بين الشعوب، والبحث عن السلام والاستقرار داخل الأوطان، إمعانا في التعصب ومغالاة في حب الأوطان. لذلك كان عدلا أن يصرف الله هؤلاء المستكبرين عن آياته.

يوم عقيم

التفت الجاحظ إلى الصورة البلاغية، وميز فيها بين النمطي، والمبتكر، والنادر. ومن الصور النادرة التي وصفها بالعقم، صورة وصف عنترة للروضة وتغريد الذباب بها:

وخلا الذباب بها فليس ببارح غرداً كفعل الشارب المترنم
هزجاً يحك ذراعه بذراعه قدح المكب على الزناد الأجذم

فلو أن امرأ القيس، كما يقول، عرض في هذا المعنى لافتضح. فهذه الصورة من الصور التي لا يقترب منها شاعر آخر لما انفردت به من الجدة والابتكار والندرة والغرابة. وقد أسس الجاحظ لما عرف بالتشبيهات العقيمة وهي القليلة إلى حد الندرة. وسماها ابن سنان الخفاجي التشبيهات الصحاح لاكتمالها واستغنائها عن غيرها ومنعتها على المحاكاة أو التقليد.

وتداولت الممارسة الأدبية كلمة العقيم في سياقات عديدة منها سياق المدح والوصف. وجاء القرآن الكريم بتعبيرات وردت فيها كلمة العقيم، وكلمة العاقر. ويتبادر إلى ذهن المتلقي مباشرة ارتباط هاتين الكلمتين بخصوبة المرأة والرجل. فنقول رجل عقيم، وامرأة عقيم، ورجل عاقر، وامرأة عاقر. وتخطى القرآن الكريم هذا المجال، مع تركيزه عليه، إلى مجال غير بشري يتصل بالزمن، وبأحد المظاهر الطبيعية. فوصف اليوم بأنه يوم عقيم، ووصف الريح بأنها ريح عقيم. وجاء الوصفان في سياق العذاب والوعيد ومواجهة الطغيان. وورد هذا الوصف أربع مرات هي: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي مِرْيَةٖ مِّنۡهُ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةً أَوۡ يَأۡتِيَهُمۡ عَذَابُ يَوۡمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحج: 55]، ﴿فَأَقۡبَلَتِ ٱمۡرَأَتُهُۥ فِي صَرَّةٖ فَصَكَّتۡ وَجۡهَهَا وَقَالَتۡ عَجُوزٌ عَقِيمٞ﴾ [الذاريات: 29]، ﴿وَفِي عَادٍ إِذۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلۡعَقِيمَ﴾ [الذاريات:

41]، ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 50]. فالعقيم جاءت صفة لليوم وللمرأة وللريح، والرابعة جاءت مفعولا ثانيا للفعل "جعل" والمفعول الأول والثاني على هيئة مبتدأ وخبر تفسيره الرجل أو المرأة عقيم. ومن ثم فالخبر بمثابة وصف للمبتدأ أو محمول عليه. وبناء على ذلك التقت الأوصاف الأربعة على موصوف معين هو اليوم والريح، والمرأة والرجل. ومن المألوف وصف الإنسان بالعقم. ولا غرابة في هذا الوصف لأنه لم يخرج عن مجاله المتعارف عليه غير أنه في حالة المرأة العجوز دال على حدث استثنائي يتعلق بقدرة الله وحده هو الحمل والإنجاب. وفي الحالة الثانية دال على طلاقة فعل الله في ملكه فيهب البنين، كما يهب البنات، أو يزوجهم ذكرانا وإناثا، أو يمنع هذه الهبة عمن يشاء فيكون عقيما.

وحين يخرج هذا الوصف عن مجاله المتعارف عليه يثير أسئلة من قبيل كيف نفهم هذا الوصف؟ وما موقعه من المجاز إن كان مجازا. فاليوم العقيم تعبير يجمع بين طرفين كل منهما بعيد عن الآخر مثل بعد طرفي القول في صورة أبي تمام التي يجمع فيها بين الموت والخمرة وهو يصف الإقبال على الاستشهاد. فالموت فقد وفناء وبعث للأحزان، والخمرة نشوة وحضور وبعث للفرح. وكذا اليوم مساحة من الزمن مجردة ومحايدة ومستقلة عن الوجدان وعن الحس. ولكننا ندركها ونتعايش فيها وبها ونعطيها حضورا ملموسا عبر وسائط مكانية أو رمزية أو عاطفية. فالزمن يستحيل الوعي به إلا عبر وسائط وهو بذلك يختلف عن المكان اختلافا كبيرا. فالمكان قد يكون الطلل والطلل رمز لآثار الزمن، وقد يكون مكانا أثيرا مقدسا لدى جماعة من الناس كالكعبة عند المسلمين، أو الوادي المقدس طوى.

واليوم حين ارتبط بوصف العقيم انتقل من تجريده وحياديته إلى منطقة الإشعاع النفسي والعاطفي والاجتماعي وهي منطقة شديدة العمق والاتساع والتأثير على المتلقي الذي لا يتاح له فهم علاقة اليوم بالعقم إلا بقدرته على فهم ما يعرف عند علماء النفس بـ "الاقتران في الإدراك" فهو جذر الخيال عند المبدعين، وأساس التلقي عند القراء والنقاد. فمناطق الإدراك الحسي عديدة ومتجاوزة فما يقع منها في مجال السمع غير ما يقع في مجال

الذوق وكل ذلك غير ما يقع في مجال الإدراك الباطني. فالموسيقى سمعية بلا شك ولكنها تمتد بتأثيرها من نطاق الحواس الظاهرة إلى الحواس الباطنة بما يفسر وصفنا لمقطوعة موسيقية بالدفء أو بالاخضرار مع أن الصوت محايد ولكن المبدع شحنه بعاطفته العميقة التي جعلته يخرج عند تلقيه عن حياده وجعلت المتلقي يبحث عن إدراك الصلة بينه وبين الدفء أو الاخضرار.

فاليوم والعقم من هذا القبيل الذي وضحناه. ولكن هل تكمن دلالة هذا الاقتران في هذا التركيب اللغوي الذي ورد في الآية أو أن الدلالة تتخطى الظاهر اللغوي إلى ما وراء اللغة أو الدلالة الضمنية؟ لو نظرنا إلى ظاهر التعبير وباطنه أو ما يلزم عن ظاهره لوقفنا عند صورة حسية خالصة من قبيل قولنا عن شخص ما هو "عريض القفا" فيمكن أن يكون اتساع قفاه سمة من سماته الجسدية، وإذا لم تكن هذه سمة من سماته الجسدية فالمعنى اللازم هو الذم. وما يحدد هذا أو ذاك هو سياق القول أو الكلام، أو سياق الحال الذي يفسر سياق الكلام. ووصف اليوم بالعقم لا يحيل إلى مثل هذا التأويل. لأن سياق الكلام يتحدث عن هول يوم عظيم ينتظر هؤلاء المنكرين في الآخرة كما يتوعدهم في الدنيا. ومن ثم فالعقيم ليس من أوصاف اليوم ولكنه من أوصاف الإنسان الذي يؤسس وجوده على الأرض بالتناسل والعمران، ويرى النسل زينة من زينات الدنيا. فإذا ما أصابه العقم اهتز إحساسه بذاته وبجدوى وجوده على الأرض لما يسببه العقم من انقطاع التواصل وامتداد الذكر وعمق الأثر. وكذا اليوم حين يكون عقيما في موقف مصيري فلا رجاء فيه، ولا شفاعة، ولا رحمة، ولا يوم قد يأتي بعده يمثل فسحة بعد هذا الضيق. ولنتأمل معاني العقم نجد أنها الغموض الذي ينتج عن المجهول، والضيق والشدة وهما مصاحبان لعتامة المعرفة ووحشة الحال وانتظار القادم. والعقم يوصف به الكلام كما يوصف به العقل. فالعقل العقيم هو العقل الذي يكون وبالا على صاحبه، وكذا الكلام العقيم، ليس له وجه ولا قصد ولا مآل، والداء العقيم الذي لا يرجى له شفاء. وهكذا اليوم العقيم يطوي كل هذه المعاني والدلالات. والإنسان العقيم هو الذي فقد ماء الحياة وسر الخصوبة وإن اكتمل شكله ولاحت وسامته. لذا استوى وصف اليوم بالعقم بوصف الريح بالعقم. فالريح العقيم هي الريح التي لا رخاء

فيها ولا نماء، لا تلقح شجرا، ولا تنشيء سحابا، ولا تحمل مطرا. لذا يصعب تصنيف هذه العلاقة بين اليوم والريح من جهة، والعقم من جهة ثانية. أهي علاقة قائمة على التشبيه، أم علاقة قائمة على الحذف والاستبدال، أم هي علاقة خارج هذه العلاقات؟ فالتشبيه يكون بين طرفين مهما تباعدت العلاقة بينهما. وهذا التعبير ﴿يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ أو ﴿ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾ ليس تشبيها، وليس استعارة، ولا كناية. والسؤال ألم يحن الوقت للخروج من القوالب البلاغية الجاهزة عربيا أو أوروبيا؟

حمالو الحطب

هل جربنا حمل الحطب؟ من الناس من اتخذ من جمع الحطب وحمله للناس موردا للرزق، ومنهم من لا يعرف الحطب ولا حياة البادية أو الريف. ومع ذلك يظل للحطب في حياة الناس حضور قوي. فهو وقود النار والنار لا غنى للإنسان عنها في البادية أو الحضر. وقد تطورت مصادر النار وتعددت بتقدم الحياة المادية عبر الأزمان. ولم نجد في الاستعمال اللغوي نفيا للحطب الدال على النار التي قد يكون وقودها الناس والحجارة أو مواد أخرى من مواد الاشتعال وإنتاج اللهب. والناس تحتاج النار لغايات كثيرة منها الدفء، والإنضاج، ومنها إيذاء الناس، ومنها أن تكون النار علامة للهداية في بحر التيه من الصحراء أو الماء.

وليس بعيدا أن يكون حامل الحطب ساعيا بالوشاية بين الناس وبالنميمة والقدح الذي يوغر الصدور فتشتعل غضبا كما يشتعل الحطب حين تتلقفه النار. والصور البلاغية صور تعبيرية لغوية لها هدف تواصلي بين الناس تحمل مخزونا ثقافيا واسعا له قدر كبير من العرف والاتفاق على دلالته بينهم. فالماء في البيئة الصحراوية الجافة حين يرد في صيغة الدعاء فهو دال على الدعاء بالخير، وحين يرد في الصيغة نفسها في بيئة غزيرة المطر إلى حد الفيضان، لا يدل الدلالة نفسها ويشي بالشر والغرق مع أن الماء لدى كل البشر هو سر الحياة. وما يتصرف فيه هذا أو ذاك ممن يستخدمون هذه الصور هو التحرك في مساحة العرف أو المختلف والغريب أو النادر من العلاقات بين عناصر التعبير اللغوي سعيا وراء اكتشاف آفاق جديدة من جمال الوجود وتحطيما لعلاقات صارت بالية ولم تعد قادرة على الإبلاغ والتأثير. فأبو تمام حين ربط بين الشعر والفرج والشاعر بوصفه المفترع لم يكن يحطم فقط مفهوما تقليديا للشعر ساد واستقر ولكنه أيضا كان يعيد اكتشاف العلاقة بين الفرج وبين الفرج بوصفه الثغر وبين الشاعر والمفترع الذي يقتحم هذا الثغر ليؤكد الوجد الذاتي في مسألة الكتابة الشعرية وهو إذ يفعل هذا وضع أيدينا على طاقات لغوية جديدة كامنة داخل اللغة.

وسورة المسد هي إحدى قصار السور اقترنت بعلم بارز من أعلام المجتمع المكي وهو المكنى بأبي لهب لوضاءة وجهه ونصاعته. ولم نجد سورة في القرآن تفرغت للحديث عن علم واحد وزوجه إلا هذه السورة. ومع ذلك فلا أرى أن تتوقف دلالات هذه السورة عند الظرف التاريخي الذي يحكيه الرواة وكتاب السيرة ولا أقصد بذلك أن أنتقل من خصوصية السبب إلى عموم الدلالة. فالصياغة اللغوية الجميلة للسورة تحمل دلالات من الجمال والرقي العقلي ما يجعلنا نحترمها وننظر إليها في ذاتها وفي سياق الظرف الحضاري المواكب للإنسان مهما يكن زمنه أو مكانه.

فصيغة الدعاء ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1]، التي بدأت بها السورة تحمل في طياتها إشارة إلى الطغيان والجحود والنكران الذي استوجب هذا الوعيد ولا ترفض الخلاف في الرأي أو المعتقد أو السلوك. فمن حق أبي لهب ألا يؤمن بما جاء به محمد ومن حقه أن يزكي نفسه وأن يرى أن ابن أخيه أقل منه وجاهة وقدرا ومالا وسلطانا ولكن ليس من حقه أن يزدريه أو يعلو عليه أو يحقره أو يسلط عليه زوجه أو خدمه وصبيانه. هذا الطغيان والإسراف في التطاول والعداء مع من نختلف معهم هو الوجه الآخر من مبدأ التسامح وهو مبدأ إنساني باق ببقاء العمران والوجود. وقد حرصت هذه الصياغة اللغوية الاستهلالية على أن تذكرنا بهذا المبدأ ونقيضه بوصفهما وجهين مهمين من وجوه الحياة.

ثم تتجه الصياغة اللغوية لعقد صلة من التجانس اللغوي الدال بين الكنية "أبي لهب" وبين ما يلقاه من جزاء ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 3].

وقد حولت هذه الصلة الكنية من دلالتها الجميلة – الوضاءة والنصاعة– إلى دلالة حسية مؤلمة وهي الاشتعال واللهب فصار الوجه مشتعلا باللهب على غرار جزائه الذي يلقاه بعد الموت وقد عرفه قبل الموت. وفي هذا التجانس إشارة قوية إلى اهتزاز مكانة أبي لهب في مجتمعه وهو أحد وجهائه وتصدير للاضطراب النفسي الذي يزعزع ثقته في نفسه.

ولعل هذا الاقتران بين الكنية و ﴿نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ يفسر اقتران الوعيد بزوجه أيضا ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾، ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ﴾ فالمحرض على الفعل أو المشارك فيه

مثل الفاعل الأساس. فزوج أبي لهب لم تكتف برفض ما جاء به محمد ولكنها سعت بالوقيعة والوشاية والنميمة بين الناس ليشتعل المجتمع بما يهدد أمنه واستقراره وليعلم الناس أن محمد هو السبب فيما حدث فينقلبون عليه بالقول والفعل. لذلك جاء التعبير ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ﴾ [المسد: 4] تعبيرا دراميا في هذا السياق. فظاهره الحسي مثير: امرأة من علية القوم تحمل الحطب وتعمل عمل العبيد والخدام وتسير بين الناس بحملها هذا الذي يثير انتباه كل من يشاهدونها ليتساءلوا عن السبب. وكأنها بفعلها تمارس نوعا من الاحتجاج على محمد ودعوته. وباطنه غير الحسي هو البعد الذي تجسده صورة الكناية وهو السعي بالوقيعة والتحريض لاشتعال الموقف. والكناية هنا أكثر ملاءمة وغنى من غيرها لأنها فتحت آفاق الحدث الدرامي على كل الاحتمالات كما أن شبه الجملة ﴿فِي جِيدِهَا حَبۡلٞ مِّن مَّسَدِۭ﴾ [المسد: 5] لمتصل بها أضاف جديد للمشهد العام. فكما كان زوجها مزهوا بوضاءة وجهه الذي صار وبالا عليه، كانت امرأته مزهوة بجمال جيدها وما به من حلي، فصار حلية هذا الجيد الجميل حبلا من مسد. فانظر كيف تحول الوجه الوضاء إلى اشتعال ولهب وكيف تحول الجيد الجميل إلى حبل من مسد.

أصحاب الفيل

ارتبطت سورة الفيل في وعي كثير من الناس بالحدث التاريخي المعروف وهو فشل عدوان أبرهة على بيت الله الحرام قبل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام. ووقف الوعي عند حدود الحدث ولم يتخطاه وانصرف عن دلالات السياق اللغوي ودلالة السياق الإنساني. إن الله سبحانه حين جعل هذه السورة إحدى سور القرآن لم يكن يكتب تاريخا ولا يؤرخ لحدث وإن أشار إليه. والسور المتصلة بأحداث تاريخية سور كثيرة. ولو كان الأمر كذلك لفقد القرآن قدرته على الاتصال بالإنسان عبر الأزمان واختلاف الثقافات والأعراف ولبطلت حجته وصار مثل الحدث الذي يؤرخ له.

والمتأمل في السياق اللغوي للسورة، يجد أنها تحرص في بدايتها على تأكيد قدرة الله وحده على قهر القوة الباطشة بعد أن تهاوت القوة البشرية وتراجعت. جاء ذلك في صورة نفي وإثبات ﴿أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾[الفيل: 1] التي تعنى العلم. والخطاب وإن كان موجها للموحى إليه، فإنه موجه لكل ذي عقل وبصيرة لأن الله هو رب كل الكون. فكأنما قال هو رب كل الناس حين قال ﴿كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾ [الفيل: 1].

الذين اكتفى بالإشارة إليهم هذه الإشارة الجملة ﴿بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾ التي صارت علما عليهم ولم يسم كبيرهم. وركز كل التركيز على ﴿فَعَلَ رَبُّكَ﴾ بهم الذي جاء ردا بأبسط الوسائل على أضخم الوسائل. فقد توسل أبرهة بالفيل على رأس جنوده، وسخر الله الطير وهي أقل حجما وخطرا وأهون شأنا من الفيل. هذا الطير اسم جنس ليس له عدد وعدته سواده (أبابيل) جماعات متفرقة سود تحيط بأبرهة وجيشه وفيلته من كل جانب. فانظر إلى المجانسة المخيفة بين سواد الطير وسواد الجيش وربما الفيل والمشهد بكامله سواد في سواد في قارعة النهار والطير ترمي بقطع صغيرة صلبة من الطين الأسود رميات لا تخطيء مرماها.

وكانت نهاية هذه القوة الباطشة نهاية مأساوية. ففي كل الحروب، نجد أشلاء المنهزم والأشلاء هنا ليست أشلاء بل هي ﴿كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾[الفيل: 5] ورق ذابل نفضته الشجرة عنها، فالتقمته دابة لم ينفعها بعد أن لاكته.

والسؤال الذي تأجل هو ماذا صنع أبرهة وجيشه؟ لقد كادوا لبيت الله ولسدنته من الناس لينصرف الناس عنه إلى مكان آخر اختاره أبرهة. هي ليست حربا دينية بل هي حرب اقتصادية. أو قل مكيدة. إن طغيان القوة يؤمن بالوسائل المادية وحدها ولا يدرك عواقب هذا البطش ولا نواتجه المأساوية على الناس. فأبطل الله كيده ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ [الفيل: 2].

وماذا تصنع كل قوة باطشة في كل زمن؟ إن البطش والطغيان جزء من دراما الوجود والجزء الآخر هو البناء والتعمير والسلام، أو مواجهة الهدم بالبناء والظلم بالعدل والظلام بالنور والجهل بالعلم والكفر بالإيمان حتى يبلغ الصراع مداه ونصل إلى ساعة الحسم التي تتجلى فيها قدرة الله. فيوسف كاد أن يزل لولا أن رأى برهان ربه. ويوم حنين حين اغتر الناس بكثرتهم ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [التوبة: 26].

وأبرهة هو أبرهة كل عصر سيظل حاضرا في كل زمن. وسورة الفيل تصور سنة من سنن الله في كونه وهي دليل بليغ على طغيان القوة والبطش وعلى أن الله سبحانه مع من يعمل ويجتهد ويثابر ويتصل بالسماء حتى إذا فاض به تذكر فعل ربه بأصحاب الفيل.

القسم الثاني عشر

الاقتراب من النص

1- المحظورات الخمسة

2- تأملات في لغة العاديات

الاقتراب من النص

المحظورات الخمسة

لغة القرآن عجائبها لا تنفد وتثير دائما ذهن المتأمل وإن لم يكن مؤمنا بهذا الكتاب العظيم ومنها قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59].

فللغيب وهو ما لا يدركه الإنسان ولا يقع في محيط علمه مهما بلغ مداه، أسرار وعلوم وهيئات وقوانين وأزمان وحياة مباينة لما نعلمه من جوانب الحياة. وهذا ما تشير إليه في تقديرنا كلمة (مفاتح) المضافة إلى الغيب على سبيل التلازم والارتباط. فلا معنى لوجود الغيب إن لم تكن له مفاتحه التي جعلها الله سبحانه عنده وحده وهذا معنى تقديم العندية في الرتبة على الجملة الاسمية. فقد حقق هذا التقديم الاختصاص والاقتصار على من بيده الأمر وحده ليقطع أي شك قد يتطرق إلى عقل الإنسان عندما يحقق من التقدم العلمي والتكنولوجي ما يظنه قادرا على اكتناه عالم الغيب وسبر أغواره. ولذلك جاءت الجملة التالية لجملة ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ﴾ بغير عطف وعلى سبيل الحصر وهي ﴿لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾، كما نقرأ ﴿وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[المدثر: 31].

ولكن إذا كانت مفاتح الغيب عند الله وحده لا يعلمها إلا هو، فإن الله سبحانه وتعالى حدد من مجالات الغيب خمسة. خاطب بها مطلق الإنسان في كل زمان ومكان دون استثناء وهي المجالات التي دار حولها جدل من قديم حتى الآن. وهي علم الساعة، وإنزال الغيث، وعلم ما في الأرحام، والكسب، والموت.

أما الأولى فقد دار حولها جدل كثير وشك أكبر واستغراب ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82] ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقۡتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾[الأعراف: 187]

وأما الأخيرة وهي الموت فلا أحد ينكرها ولا يختلف عليها اثنان من البشر ولكن لأنه سر مثل سر الروح للحياة فلا يعلم إنسان متى يأتي؟ وكيف يأتي؟ وأين يأتي؟.

يبقى من المحظورات الخمسة: إنزال الغيث، علم ما في الأرحام، الكسب. وقد نشأ حولها شك واختلاف خصوصا في زمننا هذا الذي أحدث فيه العلم طفرة هائلة غير مسبوقة في تاريخ الإنسان منذ وجوده على الأرض حتى الآن. فقد نجح العلم في الولوج إلى الأرحام كما نجح في إنزال الغيث أو المطر الصناعي. وهنا علا صوت الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا بالإنكار والسخرية من المؤمنين بعقيدة هذا الدين الذي دستوره القرآن. فهل كانوا على حق وكيف جاءت هذه الخمسة المحظورة في لغة القرآن؟

لقد خاطب الله الإنسان باللغة التي لها أنساق في البناء والدلالة ويرتبط الخطاب دائما بما نسميه السياق اللغوي وسياق الحال. وسياق الحال هنا هو ما يعلمه الله من طبيعة الإنسان: الضعف، العجلة، والشك، والتطلع إلى المعرفة والرغبة الدائمة في تجاوزه محيط علمه الاجتماعي والطبيعي إلى محيط لا يمتلك أدوات الولوج إليه وهو الغيب. والاستئثار بكل شيء. لذلك جاءت هذه المحظورات الخمسة دون غيرها كأنها بيان واضح وصريح وقاطع لا يقف عند زمن دون زمن أو مجتمع دون مجتمع أو حالة دون حالة بمعنى تقدم الإنسان العلمي أو تخلفه أو قوته وضعفه أو غناه وفقره أو علمه وجهله.

وطبقا لسياق الحال وقدسية المتكلم سبحانه وتعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء، جاء بناء هذه الخمسة بناء لغويا فريدا وكاشفا عن هيمنة الرحمن الرحيم. فكيف ذلك؟ يقول سبحانه: ﴿ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ﴾ [لقمان: 34].

الجملة الأولى جملة مركبة من جملتين هما: علم الساعة عند الله. عند الله علم الساعة. جاءت الصياغة القرآنية لتختزل هاتين الجملتين في جملة واحدة تخصص الله وحده بعلم الساعة وتؤكده بوسيلتين لغويتين الأولى أداة التوكيد والنصب التي استتبعت الوسيلة الثانية وهي الضمير العائد على الله. فأصبح العلم بهذا العلم الجلل لله وحده ولا ينازعه فيه أحد من خلقه. ثم تأتي الجملة الثانية على غير ما أتت الجملة الأولى وهي ﴿وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ فهي جملة فعلية خلت من الفاعل الصريح واكتفت بالفاعل المستتر المعروف أكد ذلك ودعمه أداة العطف (الواو) التي ربطت الجملة الاسمية بالفعلية لتدل على الدلالة نفسها ثم تضيف بعدا دلاليا لم يكن للأولى. فالساعة لا تقوم إلا في وقت يعلمه الله وهي حدث كوني جلل واحد يتعلق بنهاية الحياة الدنيا وهدم كل مظاهرها وبداية حياة جديدة تختلف اختلافا كليا عن الأولى. ولكن الحياة الأولى تحتاج إلى مقومات الاستمرار وأهم هذه المقومات وأقواها هو الماء ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30] والماء إذا انقطع عن الحياة انهارت الحياة والأحياء. لذا جاءت الجملة الفعلية المضارعة يتصدرها الفعل المضارع الذي جاء على وزن صرفي يفيد تجدد الفعل واستمراره وتدفقه وبما أنه سر الحياة وعمودها فقد جعله الله سبحانه بيده ولم يجعله بيد أحد من خلقه يحتكره ويمنعه الناس. ولذلك يسوق الله المطر إلى البلد الميت كما يسوقه إلى غيره من البلاد والعباد والكائنات والأكوان.

وفي الجملة الثالثة يستمر حرف العطف في أداء دوره الوظيفي الدلالي ولكن في تكوين لغوي جديد وهو جملة ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾ والجدة هنا تتمثل في ملمحين لغويين الأول هو فعل: يعلم المعطوف على صدر الجملة الأولى (العلم) فالفعل والمصدر من مادة واحدة والتعبير بالمصدر تعبير عن المطلق غير المتعلق بزمان أو مكان. والتعبير بالفعل تعبير عن حدث يمكن أن يتكرر ويتجدد. وهذا ما رأيناه فالعلم بالساعة خارج نطاق الزمن المعلوم لنا ولكن العلم بما تحمل الأرحام علم متجدد ومتغير من أنثى إلى أنثى ومن كائن إلى كائن ومن حالة إلى حالة لدى النوع أو الجنس كما هو متغير ومختلف من رحم إلى رحم وهذا ما يفيده إطلاق اسم الموصول (ما) وهو الملمح اللغوي الثاني وما يتعلق به من الأرحام التي

جاءت على صيغة الجمع لا صيغة المفرد وعلى صيغة التعريف لا صيغة التنكير بما يفيد الشمول والاتساع.

وإذا كانت الجمل الثلاثة الأولى قد اتفقت واختلفت في البناء وحملت هذه الأخبار القاطعة المانعة عن الله سبحانه وتعالى في ملكه، فإن الجملة الرابعة والخامسة جملتان مختلفتان كل الاختلاف عما سبق. فواو العطف ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34].

لا تفيد كما أفادت إشراك الحكم. والفعل(تدري) ارتبط بالنفس وارتبط الفعل (يعلم) بالله. وهنا لابد أن نشير إلى هذه المسألة وهي أن العلم غير الدراية منسوب لله والدراية منسوبة للنفس التي لا تدري – رغم حرصها على الرزق – ماذا تكسب غدا. والكسب لا يتعلق هنا بالرزق وحده بل يتعلق بكل ما يحصله الإنسان في يومه أو غده. والنفي الذي سبق الفعل نفي متساوق مع ما يليه في الجملة الخامسة التي تنفي دراية النفس- كل نفس-وأعقلها النفس البشرية بمكان موتها في إشارة إلى أنها لا تدري متى تموت ولا أين تموت.

وبعد هذا البيان القرآني العظيم عن هذه المحظورات الخمسة يأتي الختام القاطع بجملة اسمية بسيطة مؤكدة تأكيدا ابتدائيا كما يقول البلاغيون لأن سياق الحال والمقال لا يقتضيان أكثر من هذا التأكيد بعد هذا البيان المفصل المتنوع المتعدد في بنائه ودلالاته. هذه الجملة البسيطة هي ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ في تكامل نصي جميل مع ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14].

تأملات في لغة العاديات

مدخل:

أولا: أود أن أسجل أني بعملي هذا لا أفسر سورة العاديات ولا غيرها من سور القرآن الكريم ولكني أتأمل اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ولا يخلو هذا التأمل من الصواب كما لايخلو من النقص وربما الهفوات. أما الخطأ فأستعيذ بالله من أكون قاصدا إليه أو باحثا عنه.

ثانيا: أن لغة القرآن الكريم هي من معين اللغة العربية: أصواتها ومقاطعها وكلماتها وتراكيبها ودلالاتها، وقد كتب بها كبار الشعراء في كل عصر من عصور الأدب العربي نصوصا شعرية هي النماذج في الرقي اللغوي والجمالي والبياني منهم على سبيل التدليل، امرؤ القيس قبل الإسلام، وأبو تمام والبحتري في القرن الثالث الهجري، وشاعر العربية الأكبر المتنبي في القرن الرابع الهجري وختامهم أمير الشعراء صاحب نهج البردة.

ثالثا: ظلت لغة القرآن الكريم الحدث الاستثنائي في تاريخ البيان ليست نثرا ولا شعرا ولا خطبا ولا سجعا من الأسجاع. من قصدها وجد ما ينشده ومن نكص عنها لم يجد ضالته في سواها. من هنا نشأت الأسئلة بمعنى هل هي لغة معجزة متفردة تعلو على أفهام البشر؟ إذن فلماذا جاء الوحي بها؟ ألا يمكن أن تقف المعجزة عند حدود الإقرار بها والتسليم بدلالتها على مصدرها العلوي الكريم ثم نسعى نحن البشر لفهم ما أمكن لنا أن نفهمه من لغة القرآن في ضوء معارف كل عصر وأدوات البحث العلمي وبذا تظل المعجزة مصدرا علويا من مصادر المعرفة يفيض علينا بمقدار ما نجتهد ونحقق سيرة التواصل العلمي بين اجتهاد سبق واجتهاد لحق؟

رابعا: إن لغة القرآن الكريم هي ثياب المعجزة التي لا تبلى وهي الدليل الحسي الماثل في كل وقت وحين على صدق النبوة من جانب وصدق الوحي من جانب آخر. لذلك ظلت هذه اللغة مدار البحث عند من ينشد المعرفة وهو مؤمن وعند من ينشدها وهو شاك

أو غير مؤمن في ضوء هذه النقاط الأربعة نقدم رؤيتنا التي أطلقنا عليها اسم (تـأملات) للغة سورة العاديات وأعني باللغة هنا هذا التكوين البياني المدهش للسورة محل التأمل. ولا يتاح لي أن أصنع هذا الصنيع إلا باستحضار ما أسميته (الأشباه والنظائر) وأعني بـه مـا جـاء مـن سور القرآن الكريم على نمط لغة سورة العاديات. وإذا مـا صـنعت ذلـك أكـون بالفعـل قـد حققت مقصدي وهو الإشارة إلى شيء من ملامح لغة القرآن في توظيف المفردة وبناء الجملـة وتماسك السبك وكلية الدلالة.

سورة العاديات هي السورة الرابعة عشر في ترتيب نزول الـسور وهـي الـسورة التي تحتل مكانة الرقم مائة على مستوى ترتيب السور في القرآن كله. معنى ذلـك أننـا لـو أضـفنا رقمها في ترتيب نزول السور إلى رقمها على مستوى سور القرآن كلـه لـصار المجمـوع الكلي هو أربعة عشر ومائة هو نفسه عدد سور القرآن الكريم. وما علاقة ذلك بما نتحدث فيـه عـن مفردات سورة العاديات أو قل الصيغ الصرفية فيها؟ نبين العلاقة حين ننتهي من تأمـل اسـم السورة ودوران دلالة الاسم في السورة على نحو يشبه الإضـافة والجمـع رياضيا أو الإشـباع المعنوي على نحو ما يقول البلاغيون.

العاديات هو اسم السورة مشتق من الفعل عدا يعدو وهو فعل لازم لا ينتقـل تـأثيره لغيره فلا يحتاج إلى اسم آخر تظهر فيه آثاره. و(العاديات) اسـم مـشتق مفـرده عاديـة مجمـوع جمع المؤنث السالم وهو صيغة من صيغ الجموع مثل جمع التكسير ولم يـرد في الـسورة مجموعـا على صيغة (فواعل) وهي صيغة صرفية دالـة علـى التأنيـث كمـا جـاء عنـد أبي تمـام (هـن عوادي يوسف وصواحبه) في حديثه عن مكر النساء بيوسف عليه الـسلام وكمـا نقـول عـن جمع الشاعرة من النساء (شواعر) بما يفيد القلة ليس في العدد فقط بل أيضا في المكانة والتـأثير في حركة الشعر بين الشعراء.

هذا اللون من الجمع لم نجده في هذا الموضع فقط من القـرآن بـل وجـدناه في موضـع آخر منه ليس على مستوى الأشباه والنظائر (كالمرسلات والنازعات) بل على مستوى سـورة التحريم وفي سياق مغاير لـسياق سـورة العاديـات وهـو إنـذار بعـض أزواج الـنبي بـالطلاق (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجـا خـيرا مـنكن مـسلمات مؤمنـات ﴿تَٰئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ

سَٰٓئِحَٰتٖ ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارٗا﴾ [التحريم: 5]. وموضع الشاهد هنا هذه الجموع الثلاثة جاءت من أصل ثلاثي هو(تاب/ عبد/ ساح) وصيغة الجمع هي المؤنث السالم.

هذه الصيغة الاشتقاقية هي صيغة وصفية (اسم فاعل) جاءت صفة لموصوف ليس مذكورا في متن السورة وجاءت لتدل على هذا الموصوف بصفة هي أبرز ما فيه وأشهر عند العرب وعند غيرهم من الأمم قديما وحديثا وعلى مر الزمان. هذا الموصوف هو الخيول التي لم يكن لها ذكر صريح على الإطلاق في السورة. فأيهما أوقع ذكر الدال أم ذكر المشهور من صفاته؟ إن الدال يتغير من لغة إلى أخرى وقد يتحمل هذا الدال معنى جديدا في لغته لم يكن له من قبل بفعل التطور الدلالي، ولكن المشهور الذائع من الصفات المتفق عليه بين كافة الناس لا يتغير ولا يتبدل. فما وجدنا أمة عرفت الخيل تتغنى ببطئها وكسلها وتراخيها وتذم عدوها وخفتها. وقد تتعدد الصفات لتدل على موصوف واحد. وقد تفتح لنا هذه الصفة أو الصفات –في ظل غياب الموصوف – آفاق التصور والتأويل لنصل إلى ما هو أبعد من ظاهر اللفظ أو النص. واستخدام هذا النهج في التعبير شائع في القرآن الكريم.

هذه العاديات إذن فتحت أبواب الدلالة على أوسع مدى. فالخيل (معقود على نواصيها الخير) حينما تعدو في القتال لا يكون كل عدوها خيرا ولا صوابا. فما أكثر الحروب الظالمة الباغية وهنا نجد دلالة العاديات تتغير إلى التجاوز والظلم والاعتداء وعلى النقيض منها عندما تكون الحرب لإقرار الحق كما يقول شوقي (والحرب في حق لديك شريعة) وتقترن العاديات بما يلزم عن ركوب الخيل وهو الخيلاء فلا يركب أحد فرسا إلا وجد في نفسه هذا الإحساس.

هذه العاديات التي صارت علما على السورة ودلت على الصفات في حال غياب الموصوف غيابا لفظيا على نحو ما بينا هي التي مازالت تمارس دورها حسب تعدد صفاتها وأبرز هذه الصفات هي السرعة الفائقة كما يقول امرؤ القيس:

وقد أغتدي للطير في وكناتها	بمنجرد قيد الأوابد هيكل
مكر مفر مقبل مدبر معا	كجلمود صخر حطه السيل من عل

إن هذا الحصان ليس ممتلئا لحما ولكنه مفتول الجسم قوي العضلات يسابق الوحوش ويقيد حركتها فلا تفر منه. هو نفسه الموصوف بالقبوص أي الذي لا يمس بعدوه الأرض إلا بسنابكه وهو الذي يتعاطف مع الفارس ويتبادلان الشكوى. فعنترة الذي يتذكر عبلة في وقت القتال قائلا:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل ... مني وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها ... برقت كبارق ثغرك المتبسم

هو نفسه الذي ينصت لحصانه معبرا عنه:

فازور من وقع القنا بلبانه ... وشكا إلى بعبرة وتحمحم
لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ... ولكان لو علم الكلام مكلمي

لكن السرعة الفائقة المميزة للعاديات هي الدلالة المحورية سواء أكانت العاديات تعني التجاوز والاعتداء أم كانت تعني الحق وانتصاره على الباطل أو الزهو والخيلاء أم كانت رمزا للنفس الإنسانية وما تنطوي عليه من صراع بين الحق والباطل أو بين شكر النعمة وجحودها أو الاستعلاء والتواضع. يؤكد هذا قوله تعالى في سورة(ص): ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ﴾ [ص: 31]. فالصافنات كالعاديات مشتق وصفي يستخدم هنا كناية عن السرعة والخفة.

فالخيل التي تعدو كرا وفرا وإقبالا وإدبارا وتقيد الأوابد هي التي تتفتح صدورها للهواء ويتردد فيها شهيقا وزفيرا بمقدار سرعتها وحركتها ويظهر تردد هذا النفس بقوة صعودا وهبوطا في منطقة الصدر والخياشيم وهذا ما يعنيه المصدر(ضبحا) لفعل ثلاثي أيضا هو ضبح وهو فعل لازم غير متعد مثل قرينه (عدا) الذي يعد مركز الدلالة في السورة ولعلنا

نلاحظ أن هذا التزاوج بين الفعلين اللازمين هو تزاوج بين السرعة الهائلة وما يلزمها أو ينشأ عنها. كما نلاحظ اقتران الاسم المشتق الصفة (العاديات) بالمصدر (الضبح) ولم يقترن بمشتق مثله. والعلة هي أن وصف الحركة والقوة والنشاط اعتمد على ذكر الصفات كما قلنا ولم يعتمد على ذكر الموصوف فأصبحت هذه الصفات مطلقة الدلالة غير محصورة بزمن أو مكان وهذا ما يحققه استخدام المصدر النكرة من إطلاق الدلالة في الزمن والمكان والحركة.

وفي الآية الثانية نجد اختلاف الصيغة الصرفية مع استمرار التزاوج بين الوصف والمصدر (فالموريات قدحا) المشتق الوصفي وهو – الموريات – فعله متعد رباعي والمصدر جاء لفعل ثلاثي هو قدح. والوصف والمصدر معا يمثلان صفة جديدة من صفات الخيل أو وجها من وجوه العاديات. فما هو هذا الوجه؟

هذه الصفة (الخيل التي توري الاقتتال) ليست صفة ذاتية فيها مثل العاديات والصافنات ولكنها صفة مكتسبة لسببين الأول يرجع إلى جمال الخيل ووفرة أعضائها ويكفي ما يذكره امرؤ القيس عن حصانه إضافة لما سبق أن ذكرناه وهو قوله:

له أيطلا ظبي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تتفل

فقد جمع له عدة صفات شكلية وحركية من أربعة حيوانات هي نحافة الخصر من الظبي ودقة الساقين وصلابتهما من النعامة والصفة الحركية وهي انسيابية العدو من الذئب والتقريب بين موضع القدمين وموضع اليدين من الثعلب. هذا بالإضافة إلى القوة الجسدية وقوة الاندفاع الناشئة من خفة الحركة ورشاقة الجسم. والسبب الثاني ما يحدثه هذا الجمال والوفرة والنشاط من تحريك النفس بالغيرة التي هي أشبه بقدح الزناد وتطاير الشرر. وهذا يؤيده ما روي عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – من قوله: «حتى أوري قبسا لقابس أي أظهر نورا من الحق لطالب الهدى».

فالخيل التي توري الشرر بحوافرها هي التي تتمتع بما صنعته الدلالة المحورية من العدو والتجاوز والخيلاء وما تشير إليه من حركة النفس الإنسانية نحو الغير إذا كانت قادرة

على القنص والغصب والاستعلاء وهي الخيل التي تغير حين البكور أي على حين غفلة أي على غرار النفس البشرية التي تخدع وتغافل وتستعلي إذا تمكنت ناسية تقلب الأيام والأحوال.

النسق الصرفي مطرد في الآيات الثلاثة الأولى: مشتق وصفي مقترن بمصدر بينهما اختلاف في التعريف والتنكير. أما الآيتان الرابعة والخامسة فالنسق الصرفي فيهما مختلف وهو: فعل ماض مقترن بمصدر. نجد أن دلالة المصدر مطلقة ودلالة الفعل مقيدة بزمنها. والعلاقة بين هذين النسقين ليست مفقودة لأن (العاديات والموريات والمغيرات) مشتقات وصفية تعمل عمل الفعل جاءت على هذا النحو لدلالتها كما قلنا على موصوف بدلالة مطلقة. أما الفعلان فهما من أفعال الحركة في توقيت معين والخيل قد تثير النقع وتتوسط ميدان القتال ولكنها لا يمكن إلا أن تكون متمتعة بكل ما أشار إليه النسق الصرفي الأول من صفات ذاتية فيها هذا النسق الصرفي في سورة العاديات وهو اقتران الوصف بالمصدر يمثل ملمحا من ملامح لغة القرآن نجده - وإن لم نحصره - منتشرا في سور كثيرة مثل الإسراء والكهف والفرقان والمرسلات والنازعات. ومن نماذجه ورود المصدر وصفا إما على سبيل الإسناد خبرا أو على سبيل النعت والحال كما ورد في سورة الإسراء من قوله تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِۦٓ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ إِذْ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء: 47]. وقوله تعالى من سورة الكهف ﴿فَعَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا ۝ أَوْ يُصْبِحَ مَآؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبًا﴾ [الكهف: 39-41]، وقوله تعالى من سورة الفرقان ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: 63].

وفي سورة المرسلات نجد هذا النسق الصرفي المماثل لما وجدناه في العاديات تماثلا تاما إذ يقترن الوصف بالمصدر في الآيات الأولى من السورة يقول تعالى ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝ فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ۝ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا ۝ فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا ۝ فَٱلْمُلْقِيَٰتِ ذِكْرًا ۝ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات: 1-6]. وكذا في سورة النازعات يقول تعالى ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا ۝ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا ۝ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ۝ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: 1-5]. ربما كان الاختلاف الواضح في سورة النازعات هو حرف العطف (الواو) الذي ربط كل هذه الصفات ثم جاء حرف الفاء ليربط الآيتين الأخيرتين على غرار ما حدث في العاديات والمرسلات.

لقد نهج النسق الصرفي في هاتين السورتين نهجه في العاديات وهو إطلاق الأوصاف وغياب الموصوفين غير أنه في العاديات كانت هناك أوصاف قد تكون لموصوف واحد وفي المرسلات والنازعات تعددت الأوصاف وقد تكون لموصوفين كثيرين حسب السياق ودلالات اللغة.

فالناشطات والسابحات والسابقات والمدبرات فهمت على أنها صفات لموصوف هو العاديات أو الخيل. فالناشطات هي الموصوفة بوفرة النشاط وهو قوة الانطلاق للعمل كالسير السريع ويطلق النشاط على سير الثور الوحشي كما يطلق على الإبل والخيل. وأما السابحات فأصل السبح هو العوم ويجوز أن تكون السابحات الملائكة أو خيل الغزاة حين هجومها على العدو سريعة كسرعة السابح في الماء. وقد يكون المقصود بما ورد من أوصاف في المرسلات هو الريح ودورها في الكون وحياة الناس. وهنا نجد أنفسنا أمام نسق صرفي متشابه تكرر في أكثر من سورة أفضى بنا إلى دلالات على قضايا بالغة الأهمية وهي الخيل والقتال ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60].

بما تحمله الخيل في هذا السياق من رمزية القوة والدفاع عن النفس والقضية الأخرى جند الله في كونه كالملائكة والرياح والقضية الثالثة هي كنود الإنسان وغفلته عن يوم الحساب.

فبعد أن انتهى النسق الصرفي المسبوق بحرف القسم في البداية (الواو) ثم توالى حرف الفاء العاطفة على ما سبق مؤكدة معنى الترتيب والتعقيب، نجد أن اللغة في سورة العاديات ذات أنساق ثلاثة: الأول نسق الوصف والمصدر المقترن بالقسم. والثاني نسق الجملة الخبرية الواقعة جوابا للقسم. والثالث نسق الاستفهام.

أما النسق الأول فقد شمل الآيات الخمسة الأولى التي مثلت الحركة والتوتر والقتال وما يرمز إليه من صراع خارجي بين أمة وأمة أو صراع داخلي بين جماعات الأمة الواحدة أو صراع الرغبات وما تحدث به النفس ولم يكن هناك من أوصاف تشير إلى بطل هذا الصراع إلا الأوصاف الدالة على الخيل ودورها على مسرح الحياة وفي القلب منه القتال بمعناه الأشمل. لذا وجدنا الجمل الشديدة القصر المكونة من كلمتين على هيئة أشباه الجمل المتراتبة والمتعاقبة تعاقبا زمنيا سريعا بفعل حرف الفاء ثم زاد تأثيرها في النفس والوجدان بفعل حرف القسم حين أقسم الله بخلق من مخلوقاته

وأما النسق الثاني فقد شمل الآيات السادسة والسابعة والثامنة وهي الآيات التي وقعت جوابا للقسم أو قل للقسم الذي طالت جمله وتعددت وتنوعت ما بين استخدام المشتقات والمصادر من جهة واستخدام الأفعال الماضية والمصادر من جهة أخرى. ولعلنا نلاحظ أن تنوع النسق الأول بين المشتقات الوصفية والأفعال الماضية نقلنا من دلالة الماضي إلى دلالة الحاضر. فالمشتقات الوصفية تدل على الحاضر وتشير إلى المستقبل وبارتباطها في هذا السياق بالفعل الماضي جعل دلالة هذا الفعل تشير إلى الحاضر أكثر من إشارتها إلى الماضي. فالخيل بصفاتها وأفعال حركتها تصنع الحدث الآن أمام أعيننا. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا جاءت مكونات النسق الثاني جملا اسمية ثلاثة هي:

﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ﴾

﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾

﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾

فالجملة الاسمية تدل على ما هو قائم بالفعل أو متأصل في الكون أو الإنسان أو القيم ولا تتجلى القيم ومنها الإيمان إلا في الإنسان. ولكن الإنسان منه من يتحول عن الإيمان ويطغى ويتكبر على من حوله من البشر وبقية الكائنات ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ [العلق: 6-7].

ولا يكون الاستغناء إلا بالنكران والجحود واعتقاده بأنه مكتف بنفسه وأنه محور الوجود. هذا النكران والجحود هو ما عبرت عنه الآية السادسة بوصفها آية محورية وتقع في جملة محورية هي جملة بسيطة دخل عليها زيادات ترسخ حقيقة الكنود أو الجحود والنكران .وأولى هذه الزيادات (إن) المؤكدة والتوكيد لون من ألوان التصعيد في التعبير وثانيها اللام المؤكدة للخبر وثالثها وهي اللافتة للنظر والأخطر أن يكون الكنود والجحود والنكران واقعا في حق الله يشير إلى ذلك قوله تعالى (لربه) فالجار والمجرور هنا لهما دلالة التخصيص في العلاقة الإسنادية التي صيغت كأنما هي حقيقة ثابتة وقد جاء الجار والمجرور فاصلا بين طرفي الإسناد تأكيدا للتخصيص. فكأن جواب القسم هو هذه الحقيقة الماثلة في الإنسان كل الإنسان على اختلاف بيئاته ومعتقداته وثقافاته. وكون الجحود حقيقة ماثلة في الإنسان إنه متفاوت النسب والدرجات بدلالة التنكير في صفة (كنود) فجحود المؤمن ليس على درجة جحود المنكر وهذا يكشف عن طبيعة النفس البشرية وما انطوت عليه من شح وبخل واستئثار وهيمنة ونكران ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: 14].

هذه الحقيقة صاحبها في الآية السابعة شهادة الإنسان على نفسه بالكنود والجحود وقد دخل على جملة هذه الآية ما دخل من زيادات على جملة الآية السادسة وجملة الآية الثامنة التي دارت في هذا المدار الكاشف عن حقيقة النفس البشرية باستئثارها بالخير ورفضها الإقرار بعطاء الله مصدر كل النعم. وفي قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ [العاديات: 7].

ملمح مهم وهو الضمير المتصل بإن المؤكدة فقد رأى الزمخشري أنه قد يعود على الإنسان بمعنى أنه يشهد على نفسه بما صنع وقد يعود الضمير على الله سبحانه وتعالى ليفيد أن الله شاهد على فعل الإنسان وذلك على سبيل الوعيد.

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه ونفهمه هو ما علاقة جمل القسم بجمل جواب القسم أعنى العلاقة الدلالية؟ الجمل الأولى تتحدث عن صفات الخيل ونشاطها والجمل الثانية تتحدث عن طبيعة النفس البشرية وما انطوت عليه من كبر واستعلاء وبخل. حقيقة الأمر ليست هناك علاقة ظاهرة. إذ ما الرابط بين الخيل والنفس؟ في تقديري كما أشرت سلفا في تحليلي لصفات الخيل وحركاتها أن الخيل في هذا السياق دال رمزي على حركة الحياة والسعي فيها وتحصيل المنافع وأن الإنسان لا يتوانى عن تحصيل منافعه وزيادة ثرواته ما دام حيا وأن هذا التحصيل يتفاوت بين الناس بسبب ما يتوفر لدى كل منهم من أسباب القوة والسيطرة. وهذا بالضبط ما يحدث في ميادين القتال التي تتفاوت أطرافها في القوة والعدة والهدف والأفراد ومع ذلك يسعى كل طرف بقوة واستئثار لاغتنام الآخر والقضاء عليه بغض النظر عن الحلال والحرام. المهم أن يستحوذ على ما يريد أو يستطيع وهذا ما يدعو الإنسان إلى نكران فضل الآخرين عليه كما يدعوه إلى الغفلة عن حق الله وحق عباده في الأرض فيكون بذلك كنودا وشهيدا على نفسه بما فعل فالخيل سبب من أسباب القوة أو رمز لها ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60].

وهي التي خشي من تأثيرها سليمان حين عرض عليه الصافنات الجياد: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: 32]. وهي التي تخيل للنفس ما ليس فيها من الغرور والخيلاء وهي التي معقود على نواصيها الخير وهي رمز من رموز المنعة والاغترار. لذلك كله ولغيره مما لا نعلمه الآن كانت العلاقة قائمة بين جمل القسم وبين جمل جواب القسم أي بين القوة والخير والنعيم وبيم ما ترتب عليه من غرور وتكبر وجحود ونكران.

لذلك نجد النسق الثالث يتحدث عن يوم البعث والنشور والحساب حديثا معتمدا على الاستفهام البلاغي لإحداث التوازن النفسي والأخلاقي لدى الإنسان عله يفيق قبل ساعة الحساب.

ويتكون هذا النسق من:

الاستفهام ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ﴾

﴿وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾

الجملة الخبرية الاسمية ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾

توزعت جمل هذا النسق بين الخبر والإنشاء. فأسلوب الاستفهام وقع في جملتين والأسلوب الخبري وقع في جملة واحدة. هذه الجملة الخبرية في هذا النسق ليست معطوفة على غيرها أو ما سبقها ودخلت عليها كل الزيادات التي دخلت جمل النسق الثاني وهي زيادات التأكيد والتركيب من الجار والمجرور والضمير المتصل ووظيفتها إصدار الحكم الأخير في القضايا التي تناولتها العاديات من البداية حتى النهاية وهو أن الله خبير بعباده.

أما الاستفهام فقد جاء بحرف الهمزة منفيا وهو استفهام إنكاري هدفه الإقرار بالبعث والنشور وكأن المنكرين ينكرون ما هو قائم بالفعل في نفوسهم وأمام أعينهم في الحياة. لكن الملاحظ على هذا الاستفهام بجزأيه-بعثرة ما في القبور وتحصيل ما في الصدور- أن فعل البعثرة وفعل التحصيل جاءا مبنيين لما لايعرف فاعله مع أن الفاعل معروف وهو الله.

وهذه مسألة تكررت في لغة القرآن الكريم ومنها ما ورد في سورة التكوير وسورة الانفطار وسورة الانشقاق وغيرهم من السور وهنا تقول عائشة عبد الرحمن العالمة الجليلة يرحمها الله في كتابها التفسير البياني: »وقد شغل أكثر المفسرين والبلاغيين بتأويل الفاعل عن الالتفات إلى اضطراد هذه الظاهرة الأسلوبية في هذا الموقف (تقصد حدث يوم القيامة وانقلاب النظام الكوني) مع وضوحها إلى درجة العمد والإصرار. وسرها البياني دقيق جليل: فاطراد إسناد الحدث إلى غير محدثه بالبناء للمجهول أو الإسناد المجازي أو المطاوعة،

يدل على التلقائية التي يكون بها هذا الكون كله مهيئا للحدث الخطير وأن الكائنات مسخرة بقوة ذلك الحدث. فما تحتاج إلى أمر ولا إلى فاعل.... وفيه كذلك تركيز الانتباه في الحدث ذاته وحصر الوعي فيه فلا يتوزع في غيره»

الدوحة في 5/ 1/ 2013

القسم الثالث عشر

على حدود العقل

1- الإسلام واتهام العقل

2- الإسراء والمعراج

3- الهجرة والظرف المعاكس

على حدود العقل

الإسلام واتهام العقل

هل يمكن أن يتهم الإسلام العقل بالنقص والانحراف اتهاما يصل إلى تعطيله والشك في جدواه؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال أوضح أني أقصد بالإسلام كل ما جاء وحيا من السماء (القرآن الكريم) وما ثبت من حديث رسول الله وسنته وهذا ما أسميه بالنصوص الصحيحة التي تمثل أنساق الإسلام. وأما ما عدا هذه النصوص فهو كل ما دار حولها من تأويل وتفسير وتوظيف في العراك العقدي والسياسي والفكري والاقتصادي على مدار التاريخ العربي الإسلامي مع تعدد البيئات الجغرافية والثقافية واتساعها باتساع رقعة العالم الإسلامي. هذا الناتج الهائل من النصوص ناتج بشري نسبي جاء استجابة لأسئلة معرفية وفكرية مثل العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومثل مسالة حرية الفعل الإنساني. والعلاقة بين هذه النصوص وتلك هي العلاقة بين المطلق والنسبي أو العلاقة بين الإنسان وحدود علمه وتفكيره والوحي ومصدره العلوي الأشمل. وقد نشأ السؤال الطبيعي في ظل هذه العلاقة كيف نفهم هذه النصوص العلوية أو كيف نجعل المطلق خادما لوجود الإنسان على الأرض وقد جاءت الرسل تترى تحقيقا لهذا الهدف وهو الهداية وإعمار الأرض وتحقيق أمر الله باستخلاف الإنسان في الأرض؟

هناك من الناس من ارتضوا طريق الاتباع والنقل عمن وثقوا فيهم واحترموا اجتهادهم لقربهم الشديد من زمن النبوة. وهناك من لم يرفضوا هذا الصنيع ولكنهم التفتوا إلى أنفسهم وإلى ما هو مطروح عليهم من أسئلة زمنهم وتحولاته الاجتماعية والمعرفية والسياسية وراحوا يجردون السابقين من ثوب القداسة والهيبة وينظرون إليهم بوصفهم بشرا يمكن أن يصيبوا وأن يخطئوا مع التقدير الكامل لمكانتهم في الإيمان والسبق إليه والجهاد في

سبيله وصحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وهنا استعانوا بالعقل بوصفه وسيلة المعرفة التي خلقها الله وبني عليها التكليف والثواب والعقاب والمسئولية الفردية والاجتماعية. وبما أن النصوص الصحيحة (القرآن والسنة) هي نصوص لغوية راقية، استعان هؤلاء بالإضافة إلى العقل باللغة ونظمها وأساليبها وتقاليد الكتابة بها ممثلة في أرقى نماذجها وهي الشعر في عصر ازدهاره ورقيه. فالعقل إذن هو الحاضر دائما حتى وإن تجاهله فريق من الناس يمثلون ألوانا من العلماء أو المفكرين. وتراث إنكار العقل وإنكار جدواه مثل تراث الاعتراف بقيمته ونفعه ومنجزاته التي لا تعد، تراث معروف وواضح. والإسلام كما توضح نصوصه الصحيحة لا ينكر العقل ولا يرفضه ولا يعاديه بل يعلي من شأنه ويحترمه ويرفع عن الإنسان التكليف أي المسئولية عن أفعاله إذا كان محروما من العقل. ولكن الإسلام – مع احترامه للعقل وإعلاء قيمته-أنشأ تعادلا أو توازنا بين قوى الإنسان الإدراكية والإبداعية. فحدد دور الحواس ودور الخيال ودور العقل ودور القلب وجعل هذه الأدوار متكاملة ومتراتبة وجعل الأولوية لأي دور من هذه الأدوار مرتبطة بسياقها. فالعبادات تكاليف يؤديها المؤمن بكل جوارحه ومركزها خشوع القلب وخضوع الجوارح مع حضور العقل وإن جاء تاليا للقلب.

والهجوم على العقل ليس جديدا لا في ثقافتنا ولا في ثقافة غيرنا لأن منطق العقل لايمكن احتماله في زمن الضعف والتراجع العلمي والاجتماعي والاقتصادي ولا في بيئات ترد الظواهر الاجتماعية والكونية لغير أسبابها العقلية أو العلمية وتعتقد أن لها أسبابا خراج نطاق الوعي والإدراك وما أكثر هذه البيئات وما أكثر رموزها الذين يخلطون بين مجالات العلم والمعرفة وهم يظنون أنهم يحسنون صنعا.

فالهجوم على العقل في ثقافتنا لم يتبلور ولم يزدهر إلا بعد أن دب الوهن في جسم الدولة وتراجع دورها وانحصر في ملاحقة المفكرين والتضييق عليهم بحجة أنهم يفسدون ولا يصلحون. حدث هذا مع أفلاطون ومن قبله مع سقراط الذي لم يتحمله جسد الدولة الضعيف وهو لايكف عن التساؤل وإثارة الشك فيما هو سائد وراسخ وهو في الحقيقة سائد

بفساده وأغلاطه وكانت تهمة سقراط أنه يحرض على إفساد عقول الشباب وهز ثوابت القيم والأخلاق.

وحدث أيضا منذ خلافة المتوكل العباسي الذي استعان بمن هم علماء الدين وحراس العقيدة على مطاردة العقل وعقاب أهله الذين جعلوهم والزنادقة سواء بسواء. ودخلت المعرفة العلمية في نفق مظلم لم يعد مصدرها الفرض والتجربة، وصار مصدرها استنباط العلم من اللغة بشرح على شرح وتعقيب على تعقيب. في هذا المناخ المتراجع لم يكن غريبا أن يكتب أبو حامد الغزالي كتابه (تهافت الفلاسفة) إعلانا صريحا على مهاجمة العقل ووصف أعوانه بالضلال والاستسلام لتجربة واحدة هي تجربة القلب أو الوجد ونفي ما عداها من مصادر للمعرفة.

وفي زمننا كتب الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر وهو رمز من رموز الفكر الديني وعلم من أعلام الفكر الصوفي الرفيع كتابه (الإسلام والعقل) وهو واحد من كتبه المثيرة للجدل. فالرجل ليس شخصية هاملة ولا مغمورة ولا يمثل نفسه بما يقول أو يكتب، وله أنصاره ومريدوه ويعتلي كرسي الإمامة في الأزهر العريق الذي يعد قبلة الاعتدال والوسطية التي يدعو إليها الإسلام السني في مصادره الصحيحة. وقد اتصل هذا الشيخ الجليل بمصادر العلم والمعرفة والتقدم عندما أتيحت له فرصة الدرس الأكاديمي في باريس وأبصر من هناك البون الشاسع بين المسلمين وغير المسلمين في كل أنحاء العالم. وأدرك بالتأكيد أن التقدم صناعة بشرية ليست حكرا على أمة دون أمة ولا دين دون دين وأن ما من أمة سلكت طريق التقدم وقد تخاصمت مع العقل.. ثم يكتب هذا الكتاب ليفتش فيه عمن آمنوا بالعقل منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو مرورا بالمعتزلة والكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد ووصولا إلى ديكارت وكانت وسارتر وغيرهم ليقول لنا إنهم ضلوا وخابوا وتنكبوا طريق الإيمان ويستعين بمأثورات دينية للصحابة والرسول عليه الصلاة والسلام وبمقولات للإمام الشافعي ليؤكد أن سر تراجع المسلمين قديما أنهم تركوا طريق النقل والاتباع واهتدوا باجتهادات العقل فضلوا.

واللافت للنظر أن الرجل ربما لم يلتفت إلى مسألة مهمة وهي أن العقل البشري لا صلة له بالغيب ولا يستطيع الخوض فيه ولكنه يأخذ على الفلاسفة اليونانيين بحث الميتافيزيقا وسعيهم الحثيث لمعرفة الله وينكر عليهم وعلى غيرهم التماس الأدلة على وجود الله ويرى أن هذا البحث بحث ضال من البداية وفرق كبير بينه وبين مبحث التوحيد وهو المبحث الذي أيده الرسل وأئمة المسلمين. ثم يربط بين هؤلاء المجتهدين وإن أخطأوا أو أصابوا وبين مسلك إبليس الذي أعلن استكباره واستعلاءه برفضه السجود لغير الله استجابة لعقله كما يقول مستشهدا بقوله تعالى ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: 12].

ويرى أن كل أهل العقل هم (خلفاء إبليس في المجتمع الذين يرفضون الوحي الإلهي جملة، أو يحاولون أن يزنوا الوحي بميزان العقل فيرفضون ويقبلون ويؤولون ما شاء لهم الهوى. وخلفاء إبليس هم الملاحدة وعلى رأس هؤلاء المذهب المسمى بالوجودية. والوجودي مثل الكلب الذي يجري دائرا حول نفسه ليمسك بذنبه. والفلاسفة العقليون الذين يريدون تحكيم العقل فيما أتى به الوحي. والمعتزلة-سجدت لله شكلا-ومذهبهم هو تحكيم العقل في الدين ومنهم مدرسة الشيخ محمد عبده)

لذلك أعد هذا الكتاب من كتب الشيخ التي تحتاج إلى مراجعة وإلى إعادة نظر. فلا يمكن أن يكون مجتهد عظيم ومستنير مجاهد مثل الشيخ محمد عبده ومدرسته واقعا في زمرة خلفاء إبليس ولا أن يكون اجتهاد البشر على مدار التاريخ هو معاداة للدين ولا يمكن أن نصدق أن الدين الإسلامي برقيه العقلي والوجداني واعتداله وواقعيته نقيضا للعقل ولا يمكن أن يكون العقل وإن اشتط وتجاوز هادما للدين والوحي والنبوة والرسل. فكيف تتحقق خلافة الإنسان على الأرض ولا يتاح له أن يخطيء وأن يصيب فيصحح خطأه ويطور صوابه. وهل نسينا أن رحمة الله وسعت كل شيء وأنه سبحانه غافر الذنب قابل التوب شديد العقاب

الإسراء والمعراج

كان حدث الإسراء والمعراج -ومازال- حدثا أكبر من أن يستوعبه العقل وأعلى من مدارك الحواس مهما كانت. رجل يقطع المسافة بين مكة وبيت المقدس في زمن يسير جدا غير محسوب بحساب الزمن المألوف ويلتقي بكل الأنبياء والمرسلين في محفل مهيب اجتمع فيه الماضي البعيد والحاضر، فهؤلاء الأنبياء والمرسلون ماتوا منذ أزمان سحيقة ومتعاقبة كيف عادوا إلى الحياة الدنيا وبأي كيفية عادوا هل عادوا بأجسامهم أو بأرواحهم أو عادوا بكامل هيئتهم الجسدية والروحية التي كانوا عليها؟ وكم من الوقت مكثوا وكيف عادوا إلى ما كانوا عليه؟ ولماذا جاءوا ليلتقوا برجل هو آخر الأنبياء والمرسلين عاش في مكة وولد فيها ولماذا لم يقدر له ولهم أن يلتقوا في بيت الله الحرام وهو أول بيت وضع للناس على الأرض فهو أسبق من بيت المقدس وأقدم وأعظم قدسية منه؟

هذه التساؤلات وغيرها تساؤلات يصعب على العقل أن يحيط بها أو أن يطوف بأسرارها. فرحلة الإسراء والمعراج رحلة فوق منطق الزمان ومنطق الأحداث وفوق حدود المكان. إنها رحلة عابرة لحدود الزمان وحدود المكان تعبر عن طلاقة القدرة الإلهية وتقدم دليلا حسيا لمن هم في شك في هذه القدرة وفي وقوع هذا الحدث الجليل.

ولنرصد مقدمات هذا الحدث الجليل. فالرسول بين أهله الذين كذبوه وقاوموه وحاصروه وأعلنوا الحرب عليه وعلى من اتبعه. ومن اتبعه من الناس في مكة كان عددا قليلا أغلبه من البسطاء والفقراء من النساء والرجال الذين وجدوا في دعوته خلاصا من استعباد الكبار في مكة الذين امتلكوا المال والجاه والسلطان وتحكموا في أسباب الحياة وصنعوا لغيرهم مواقعهم في سلم الحياة الاجتماعية. ولا يلزم هؤلاء الطغاة الكبار أن يؤمنوا بدين يدعوهم إلى عبادة الله الواحد الأحد وإلى المساواة في الحقوق والواجبات وإلى التكافل بين الناس وإحقاق الحقوق للفقراء والمساكين وإلى الحرية. ولم يتح للرسول أن تمتد دعوته خارج مكة ولم يكن بقادر على حماية أتباعه من بطش هؤلاء الظالمين ولم يقف بجانبه من هؤلاء الكبار إلا عمه أبو طالب وزوجه خديجة بنت خويلد رضي الله عنها وأرضاها ومن

قبل جده عبد المطلب الذي مات ثم مات عمه أبو طالب وزوجه خديجة قبل حدث الإسراء بقليل وحوصر وصحبه حصارا صارما فلم يتعامل معهم أحد ولم يأخذ منهم أو يعطيهم واشتد الحصار ولم يجدوا قوت يومهم.

في هذا الظرف العصيب الذي تظهر فيه معادن الرجال وتتبلور قوة العقيدة وتتعلق القلوب بالآمال في رب العالمين كان حدث الإسراء الذي أعلن عن أمرين أولهما أن تدبير الله فوق تدبير البشر مهما كان تدبيرهم ومكرهم وثانيهما الإيذان بإعلان مرحلة جديدة للدعوة تتجدد فيها الآمال وتتحرر فيها الإرادة من قسوة غلاظ أهل مكة.

فأسرى الله بعبده ليلا – أي في جزء يسير من الليل – ليقطع رحلة المكان والزمان على غير المعتاد من الزمان والمكان وليلتقي بكل أنبياء الله والمرسلين ليكون الإعلان القوي بأن هذا الرسول هو خاتم هؤلاء الرسل وأن هذا الدين هو خاتم الأديان وأن كل هؤلاء الرسل والأنبياء دينهم واحد وشرعتهم واحدة وعقيدتهم واحدة وهي التوحيد والعمل الصالح والتعايش بين الناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومسالكهم في الحياة وأن دعوة هذا الرسول محمد دعوة لاتقف عند حدود قومه ولا بلادهم بل تمتد لتشمل كل الناس وأنه بعث رحمة للناس كل الناس.

أما حدث المعراج فقد جاء حدثا مماثلا لما حدث في بيت المقدس ولكن على نحو فريد واستثنائي وهو العروج ببشر في أجواز السماوات السبع ليشاهد ما شاهد وليلتقي بعالم الملائكة ثم يصل إلى سدرة المنتهى ويتخلف ركب الملائكة ويتقدم وحده للقاء رب العالمين الذي خاطبه وكلفه بما كلفه به تكليفا مباشرا وبث في روعه قوة اليقين بما جعله أصلب وأقوى.

إن يقين حدث الإسراء والمعراج لا تتحمله قلوب الذين في قلوبهم مرض ولا تعقله عقول الذين أعطوا العقل مساحات أوسع من حدوده، ولا يطمئن قلبه وعقله إلى هذا الحدث الجليل إلا الذين آمنوا بالله وقدرته على أن يفعل ما يشاء وآمنوا أن وعاء الزمان ووعاء المكان محدودان بحدود ما نفعل وما نأتي وما ندع وأن الله لا يحده زمان ولا مكان.

ولننظر إلى سورة الإسراء نجد الإشارة إلى حدث الإسراء مسبوقة بمصدر الفعل (سبح)

ودلالة المصدر غير دلالة الفعل دلالة طليقة من قيود الزمان وقيود المكان ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَـٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1].

وقد ورد هذا الفعل في سياقات أخرى بالقرآن بصيغة الماضي ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الصف: 1]، وبصيغة المضارع ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَـٰكِن﴾ [الإسراء: 44]، وبصيغة الأمر ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1].

ولم يرد في سورة الإسراء إلا بصيغة المصدر ليقول الله لنا إن قدرته فوق منطق الزمان وفوق حدود المكان وأن حدث الإسراء حدث خارج ما ندركه من الزمان وما ندركه من المكان وأنه سبحانه لا يمنح عطاءه للكسالى ولا للمتواكلين ولا لمن لا يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ولا لمن ينكرون الأسباب التي خلقها الله في كونه الفسيح وأن عطاء الله لا حدود له.

ترى هل كان محمد عليه الصلاة والسلام يمتلك كل أسباب الإنجاز والتفوق الذي أحرزه في ظرف عدة سنوات لم تزد على ثلاث وعشرين سنة قضى منها أكثر من نصفها مع قوم غلاظ شداد ديدنهم العناد والغطرسة والمكابرة ولم يكن حوله من البشر إلا مجموعة من الرجال والنساء المستضعفين الذين هم في حاجة إلى سند وعون على ما هم فيه من ظلم وغبن وقهر واستعباد؟

المدقق المحايد يرى أن مهمته بكل مقياس هي مهمة مآلها الفشل وسبيلها إلى الضياع والخسران المبين. فالرجل يعاديه كبار أهله من الأغنياء والأقوياء لسبب دعوته هذه، وهذا العداء يغري الآخرين من الأقوياء والضعفاء بالعدوان عليه والاستهانة به بل السخرية منه ومقاطعته. وهو رجل منحدر من نسب عريق هذا لاشك فيه ولكنه فقير يتيم وحيد متوحد مع فكرته وعقيدته لا يلهو كما يلهو أقرانه من الشباب من أبناء البيوتات العريقة ولا يجرؤ واحد من هؤلاء الشباب أن يدعي صداقته ولا مودته ولا صحبته. ولم يكن له من غطاء اجتماعي إلا غطاء عمه أبي طالب وهو رجل قوي لاشك لكنه يقيم للتقاليد وزنا كبيرا وللهيبة الاجتماعية شأنا عظيما وهو رجل فقير بالقياس إلى أمثاله من أعمام محمد عليه الصلاة والسلام ولديه أولاد كثيرون وتكلفة حياتهم اليومية ليست هينة مما أدى بالشاب محمد إلى الإقبال على العمل مهما كان بسيطا فعمل راعيا للغنم وعمل تاجرا في مال غيره ولما اشتد عوده في الخامسة والعشرين نادته امرأة أرمل من شريفات مكة للعمل في مالها وتنميته وقد بلغت الأربعين من عمرها هي خديجة رضي الله عنها. لم يكن البلد الذي نشأ فيه بلدا متصلا بمراكز الحضارة والعلم والفن والثقافة إلا رحلة التجارة إلى بلاد الشام واليمن وهي رحلة ينظمها الكبار من التجار ويسوقون فيها الناس من الفقراء والمعوزين كما يسوقون الإبل والأغنام وعروض التجارة. رحلة تصور التراتب الطبقي الهرمي الذي يتربع على قمته ذوو المال والنسب العريق وهي تراتبية لا يمكن تغييرها ولا تحويلها ولا توزيع الثروة فيها توزيعا يسمح للفقير أن يستقل عن الغني ولا للعبد أن يتحرر من أسر الرق

والعبودية ولا لفكرة الثقافة أن تخرج عن إطار الجماعة التي يكون الفرد فيها مجرد شيء يعيش وليس من حقه التفرد ولا التميز ولا الإبداع الفردي، ومن يحاول ذلك كالصعاليك يخرج عن نهج القبيلة ويبقى مطرودا مذموما مهدرة دماؤه. وليس أدل على ما نقول إلا عنترة بن شداد الذي أبت تقاليد القبيلة وهو الفارس الأول فيها وحامي حماها وشاعرها البليغ، أن يعترف أبوه بنسبه إليه لأنه جاء من امرأة ليست حرة من حرائر عبس ولم تفلح قوته ولا فروسيته ولا عاطفته الجياشة نحو عبلة ولا عبلة نفسها في تغيير وضعه الاجتماعي وظلت مأساته شاهدا على جور هذه البيئة وغطرستها وغلظتها وقسوتها.

في هذه البيئة نشأ محمد الرسول ونما وترعرع وواجه وجابه وجمع حوله كل هؤلاء الضعفاء والفقراء والمستضعفين الذين صدقوه وامتلأت قلوبهم بالإيمان وبحقهم في الحياة والعدل والحرية والمساواة فهان عليهم كل أذى وسموا فوق كل مكروه طال أجسادهم التي هدها الجوع والحرمان فصاروا أمثلة للكبار من قريش الذين صحت ضمائرهم وتغيرت مواقفهم فآمنوا مثلما آمن هؤلاء الضعفاء وأضافوا قوة إلى قوة هؤلاء ولم تكن قوة يستهان بها.

هذه الظروف المعاكسة تدعونا اليوم إلى النظر فيما نحن فيه الآن. أمة هي أمة العرب والمسلمين تمتلك ظروفا أفضل وإمكانات أكبر وقدرات هائلة على التغيير ومع ذلك تقبع هذه الأمة في ذيل الأمم المعاصرة بل تتجرأ عليها لنهب ثرواتها وتبديد قواها وتشويه تاريخها وتقطيع أواصر التواصل معه.

ترى لوكان الرسول العظيم استسلم لمعطيات بيئته وظروفه الصعبة وما أحاط به من إحباطات ومغريات المال والنساء ولذات العيش، هل كنا نتذكره اليوم أو قبل اليوم؟ وهل كنا نجد فيه الأسوة الحسنة والمثل العظيم؟ لقد صار هذا الرسول العظيم ممثلا لحقيقة الكمال البشري الذي انفرد به بين كل الأنبياء والبشر. فتش في أي جانب من جوانب حياته تجد مثالا يحتذى وقدوة تتبع. إن شغلك الزوج فابحث عن محمد الزوج الكريم القوي حسن العشرة الودود مع زوجته الهاش المبتسم الصبور الذكي الواعي قدر الزوجة الواصل إلى أعماق نفسها. وقل ذلك وأكثر عن محمد القائد السياسي والتاجر والصانع والزارع والمشرع

والصديق والوفي لذكرى خديجة وحليمة السعدية. لو لم يواجه محمد الظروف المعاكسة ما صار محمدا الذي عرفناه وعرفته كل البشرية وشهد له المحب والكاره ﴿وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ﴾ [آل عمران: 159].

القسم الرابع عشر

تعبيرات مشكلة

1- "لا تقولوا راعنا"

2- "قلوبنا غلف"

3- "وجنة عرضها.."

تعبيرات مشكلة

"لا تقولوا راعنا"

من التعبيرات التي وردت في القرآن الكريم، تعبير ﴿تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ الذي جاء في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البقرة: 104]. والتعبير في حد ذاته ليس من التعبيرات المحظورة لمخالفتها للياقة الاجتماعية أو الأخلاقية. فكلمة "يراعي" كلمة نستخدمها كثيرا في سياق العناية والرعاية والاهتمام، ومنها الراعي والرعية والرعاية، ومنها الرعي والمرعى والراعية. وقد جاءت ضمن كلمات حديث رسول الله "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". فهل يتغير معنى الكلمة تبعا لقصد المتكلم وموقفه من شيء ما أو أمر ما؟

الكلمة رهن سياقها الذي ترد فيه. وهذا السياق هو سياق إنتاج القول الذي يشتمل على قصد المتكلم والصياغة اللغوية، وموقف المتلقي واستعداده لتلقي هذا القول. ويضاف إلى هذا السياق، ما نسميه بكفاءة الأداء وهي التلوين الصوتي بإبراز صوت وإهمال آخر، أو إطالته وتقصيره، أو علوه وانخفاضه، وتعبيرات الوجه واليدين وبعض أعضاء الجسم فيما يعرف بالتعبير عن طريق الحركات الجسمية أو لغة الجسد يقول شوقي:

وتعطلت لغة الكلام، وخاطبت عيني في لغة الهوى عيناك

فنحن أمام لغتين: الأولى: لغة الكلام وقد تعطلت. والثانية: لغة العيون وقد عبرت وشخصت ما لم تقله لغة الكلام.

وتعبير ﴿تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ تعبير مذموم من زاوية السياق الذي ورد فيه والموقف الذي عبر عنه. أما السياق الذي ورد فيه فهو سياق الكراهية والبغضاء التي تملأ النفس

فتحولها عن حالها المألوف إلى حالها الانفعالي المذموم. فاليهود كانوا ينتظرون أن يكون النبي الخاتم من بين صفوفهم جريا على ما سبق. وعندما خاب ظنهم وتوقعهم، خسروا مكانهم بين العرب بوصفهم أهل معرفة بالكتب والأنبياء السابقين، وأصبحوا في موقف صعب وهو الاعتراف بالنبي المرسل أو المكابرة التي لا تغير من الحق شيئا. لذا قبلوا الأمر على مضض وأعلنوا موقفهم الظاهري وأخفوا ما تمتليء به مشاعرهم وقلوبهم. ولكن هذا الإخفاء ظهر في تعبيراتهم التي أوقعت المتلقي في التباس الفهم. هذا التعبير هو "راعنا" الذي يتشابه صوتيا وصرفيا مع لفظ مماثل في العبرية يحمل معنى السوء والإساءة لرسول الله من كثرة ترديده وهو الطيش والحمق ولن يردده بحسن النية إلا العرب الذين آمنوا بالرسول. وهم الذين نهاهم الله عن استعمال هذه المادة اللغوية على الرغم من تداولها ووجههم لاستعمال مادة لغوية مغايرة صوتيا وهي مادة "نظر" بمعنى انظرنا وانتظرنا ويتضمن الاهتمام والرعاية.

"قلوبنا غلف"

﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 88].

الخطاب في هذه الآية خطاب حكاية عن فريق من بني إسرائيل من المعاندين. والمعاند من يبصر الحق ولا يخفى عليه وينكره ويجحده. وخطاب الحكاية هنا خطاب عن الغائبين وليس عن الحاضرين. فهل كان موسى يخاطب الغائب أو يخاطب الحاضر أو يخاطب الغائب عن طريق الحاضر؟ إن القرآن حينما نقل هذا الخطاب نقله بعد تمامه ولكنه جعل أفراده في قلب الحدث الذي يتردد بين دعوتهم للإيمان، وتنكرهم لما يدعوهم إليه موسى ومن ثم خرج هذا الحدث من نطاق زمنه الذي وقع فيه إلى نطاق كل الأزمان التي ترد بعده ويتكرر فيها هذا الجحود والعناد مهما يكن المعاندون ومهما تكن دعوة الحق.

وحجة هذا المعاند كما يرى أنه معذور في عناده أو بمعنى آخر ليس بيده الاستجابة لأن مركز الاستقبال مغلق وهذا المركز هنا هو العقل أو العقل والقلب معا. والتعبير عن هذا الإغلاق يرتكز على صيغة صرفية هي "غلف" بضم الفاء وسكون اللام. وهي صيغة دالة على جمع الكثرة ومفردها أغلف للمذكر، وغلفاء للمؤنث. كما نقول رجل أسمر ورجال سمر. وحديث بني إسرائيل عن أنفسهم جاء بصورة الجمع وهي قلوبنا مما يؤكد دلالة هذه الصيغة. والقلب الأغلف هو القلب الذي أغلق إغلاقا شديد الإحكام كأنه موضوع في غلاف مغلق عليه يعزله عن السمع والبصر والإدراك ووصول ما يكره إليه. والقلوب الغلف هي القلوب الصماء بسبب الغلاف السميك الذي يعزلها أو تتحصن به ومن سماتها أن ترد قبل أن تسمع، وتصد قبل أن تفكر وهذا ما نتج عن اقتران القلوب بالأغلفة اقترانا مباشرا جسدته الجملة الخبرية البسيطة القصيرة" ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾.

هذه القلوب الصماء والعقول الموصدة هي نفسها العقول التي صدت عن محمد ودعوة الحق وقالت له مثل قول بني إسرائيل ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ

﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ﴾ [فصلت: 5]. ولعلك تلاحظ أن قول المنكرين واحد. فبنو إسرائيل ﴿قُلُوبُنَا غُلۡفُۢ﴾وقول المنكرين من العرب ﴿قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ﴾ فالقلوب محجوبة عن الحق والآذان بها وقر أي طنين فلا تسمع، والحجاب مضروب بيننا وبينك.

ما مراد هؤلاء؟ مرادهم رفض الحق ورفض مبلغيه وأهله دون أن يتحملوا تبعات رفضهم. وهم يمثلون فريقا من الناس يعتقدون أنهم يفعلون ما يفعلون دون إرادة منهم ولو أراد الله لفتح قلوبهم. هذا المنطق المغلوط ردت عليه الآية بدلالة الإضراب عنه باستخدام حرف العطف 'بل' ثم ما تلاه من الجزاء وهو لعنة الله لهم لقاء كفرهم ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَقَلِيلٗا مَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: 88]، والقلة هنا تعني انعدام الإيمان والله أعلم

الجنة وعرض السماوات والأرض

هل يمكن استخدام العرض للدلالة على الطول أو العكس؟ فنقول عن شيء إنه عريض وهو طويل؟ لو حدث ذلك في قياس المساحات والأشكال لعددناه غير صائب. فما القول في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133] أولا: ينبغي أن نتوقف عند سياق الخطاب وهو الوعد بالجنة وأن نتوقف عند جمهور الخطاب وهم فئة من الناس ليس منهم من لم يؤمن بالغيب وهو الجنة. وغيب الجنة من أعلى درجات الغيب لأن الجنة هي إحدى نتيجتى يوم الحساب. وهذا اليوم كله غيب وهو موضع شك وريبة منذ بداية وحي السماء إلى الأرض وحتى الآن. ومن آمن بيوم الحساب آمن بالبعث والنشور. وخطاب هؤلاء المؤمنين في الآية ليس مرتكزا على مطلق الغيب بل يرتكز على الانتقال بهذا الغيب من عالمه إلى عالم الإدراك والوعي. ومن يتلقى هذا الخطاب يتلقاه عبر خبراته الحسية ومشاهداته الكونية ويقين القلب الذي لا يتزعزع وهو في أمس الحاجة إلى فهم الغيب والاقتراب من حدوده.

وليس فيما نشاهده من آيات الكون آية أكبر من السماوات وأكبر من الأرض. وهذه الآية يجتمع المؤمن والشاك والمنكر عليها وعلى حقيقة وجودها واتساعها وشمولها لوقوعها في نطاق الحواس التي تعجز عن الإلمام بأبعادها وعن التعرف على كنهها وتقف مشدوهة أمام أسرارها.

وقد جاء هذا الخطاب على هيئة التحفيز وإثارة الخيال وترسيخ ما نسميه بالدافعية الذاتية عند الإنسان المخاطب. فبدأ الخطاب بفعل الأمر "سارعوا" الموجه للجماعة في صورة الفرد وللفرد في صورة الجماعة، كما جاء بصيغة المفاعلة التي تعني المشاركة والمنافسة. ومضمار السباق هنا مضمار محكوم بالزمن فله توقيت معلوم وهو التوقيت المحدد بلحظة اختيار المسارع وقت البداية لخوض السباق القائم على التسارع بين المتسارعين للوصول إلى غاية معروفة وهي "المغفرة" التي سبقت الجائزة الكبرى ومهدت لها وهي "الجنة". ولعلك تلاحظ

معي أن المغفرة واسعة ولا حدود لها وقد دل على ذلك كلمة "مغفرة" الموغلة هنا في التنكير. وكأن اتساع المغفرة بلا حدود وشمولها خطوة لازمة نحو التقدم إلى ما هو أكبر وهو "جنة" موغلة في التنكير أيضا مما استلزم تقريب اتساعها وشمولها وعظمها وقيمتها فاقترنت بالسماوات والأرض معا. مع أن السماوات أوسع من الأرض وعرض الجنة هو عرضهما معا.

ولكن يظل استخدام كلمة العرض في حاجة إلى مزيد من التوضيح. فالطول مهما يكن لا قيمة له إن لم يكن له عرض يظهر اتساعه. فالشجرة السامقة طويلة ولكنها غير متسعة لاختفاء العرض والجبال شاهقة الارتفاع ولكنها ليست عريضة كارتفاعها. وقد ورد استخدام كلمة العرض في مقام الدعاء" وإن مسه الشر فذو دعاء عريض" بمعنى متسع لا ينقطع، وفي قول الشاعر:

كأن بلاد الله – وهي عريضة – على الخائف المطلوب كفة حابل

وفي قوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الحديد: 21] فالعرض هنا دال على السعة وليس مقابلا للطول. والله أعلم.

نِعْمَتِ الصُّحبَةُ وَنِعْمَ الصَّاحِبُ

سَاعاتٌ مَواتِعُ قضَيتُها قراءَةً وتدبُّرًا لِهذا السفر الرصين "في صحبة القرآن"، والذي صَنفه عالم من ذوي الأخطار في اختصاصه، راسخ القدم، عريق العرق في العلم بثقافة العربية وشواجر معارفها؛ ذلكم هو أخي الأستاذ الدكتور أحمد يوسف حفظه الله. وهَمُك من مُصَنَف اجتمع له خطر المركب، وجلالة الموضوع، واشتباك السبل فإذا صاحبه يخوض لجته خياض العارف البصير، ويناسق بين مسائله مناسقة النقادة الخبير، وإذا أنت واجد في فصوله ومباحثه إيعابا للمراد، ومنهاجا للمشكل من الأمور، وسلامة لوجه التصنيف من ثآليل الأباطيل، ويزيدك عجبا منه وإعجابا به أن عامَةَ قضاياه هي مما تزاحم عليه الكتاب، وتشاكست فيه الأقلام؛ فحين تقع في الكتاب على عنوانات من مثل: "نظرية الإعجاز" و"الصرفة" و"نظرية النظم" و"يوسف وموسى"، ثم على أعلام كالجاحظ والرماني والجرجاني وابن قتيبة = فربما يُخيَل إليك أنك قادم على سلوك سبل ممهودة، وأنها موضوعات ما عاد للقول فيها مزيد لمستزيد، فأنت مضطر حيالها إلى مكابدة رجيع القول ومكرور الكلام. لكنك -وأينما مددت عينيك في تضاعيف الكتاب -ترى من المؤلف إخلاف التوقع وتأخذه منه أواخذ الدهشة. إنه يَبْدَهُك في ما يعالج من هذه المباحث بلُطْف المأخذ، وبداعة الاستنباط، وفنون من التعديل والتبديل والعدول ينكشف بها الخبيء، وتَتضحُ منها مآلات ما كان مألوفا أو معدودا من أضغاث الأحاديث، فيعتدل الميزان وتستبين السبيل، وعليك حينئذ أن ترجع البصر كرتين في ما لك به سابقُ علم. ولعمري لا يكون صحيح العلم إلا على ما وصفت لك، وسواء بعد ذلك على الناظر فيه أوافق أم نأى وأعرض بجانبه أم بَدَا له بَداءٌ، فإنه على كل حال عاكف على البينات والحجج بإعمال آليات العقل ليروزها اختبارا واستبارا. ولا يتكاذؤك في القول إلا مثل هذه المصنفات بما اجتمع لها من تلكم الموائز العوالي. ولا ريب عندي أن هذا العمل الجامع بين الجمال والجلال سيكون لصاحبه إن شاء الله من الباقيات الصالحات التي هي عند الله خير ثوابا وخير أملا.

سعد بن عبد العزيز مصلوح



الأردن - اربد - شارع الجامعة
تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٠٩٦٢ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٠٩٦٢
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com




9 789957 686246



هاتف: ٧٢٧٥٥٢٥ ٢ ٠٩٦٢
خلوي: ٧٩٥٢٣٩٣٣٣ ٠٩٦٢